ÜBER DEN FREIHEITSBEGRIFF UND SEINE GRUNDLAGEN BEI LEIBNIZ.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT HALLE a. S.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Von

WILHELM WINHOLD.

HALLE a. S. 1912.

Referent: Professor Dr. P. Menzer.

Verlag von R. Trenkel in Berlin.

Herrn Geheimrat Aschrott zu Berlin,

in dankbarer Verehrung gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544727_0125

Inhalts-Übersicht.

I. Einleitung: Allgemeines über den Begriff der Freiheit und sein Verhältnis zum Kausalitätsbegriff 7

II. Darstellung des Leibnizschen Systems:

1. Die Lehre von den Substanzen 10
2. Körper und Seele 11
3. Kontinuität und Kausalität 18
4. Die Willenslehre 19
5. Die Lehre von der Freiheit 22

III. Kritischer Teil:

1. Die Freiheit von äußeren Bestimmungsgründen und ihre Grundlagen (Erhaltungsgesetz und prästabilierte Harmonie) 25
2. Das Freiheitsproblem vom Standpunkte der Leibnizschen Theologie 28
3. Die Wahlfreiheit und der Satz vom zureichenden Grunde 41
4. Die Freiheit des Handelns 48

IV. Schluß: Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen zu Leibnizens Lehre von der Freiheit . . 51

Über den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz[1]).

I.

Einleitung.

Allgemeines über den Begriff der Freiheit und sein Verhältnis zum Kausalitätsbegriff.

Wenn Descartes sagt[2]): . . . libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus, und damit das Freiheitsproblem erledigt, so ist das ein etwas voreiliger Schluß, der aber bezeichnend ist für den erkenntnis-theoretischen Standpunkt dieses Denkers, dem zwar der Zweifel an allen Dingen methodischer Grundsatz und Weg der Erkenntnis ist, dem jedoch das Selbstbewußtsein eine Grundtatsache von unbestreitbarer Gewißheit bedeutet. In der Tat zeigt die innere Wahrnehmung anscheinend, daß wir in unseren Entschlüssen und Handlungen frei sind. Aber dies Ergebnis der inneren Wahrnehmung kann einem tieferen Eindringen in die Frage der Freiheit nicht standhalten, weil eben, wie neuere Psychologen lehren, die Selbstbeobachtung in diesem Falle keine Aussage gestattet. Das denkende Individuum kann sich nämlich nicht in zwei zerteilen, von denen das eine nachdenkt, während das andre es zugleich in dieser Tätigkeit beobachtet, — so behauptet Comte.

---

[1]) Zitiert wird nach J. E. Erdmann, Leibnitii opera omnia, Berol. 1840 und nach C. J. Gerhardt, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Berlin 1875—90; ferner nach A. Foucher de Careil, Lettres et opuscules inédits de Leibniz, Paris 1854—57. Außerdem wurde die in der philosoph. Bibl. erschienene Übersetzg. bei der Abfassung der Arbeit mitbenutzt. [2]) Cartesius, Princ. philos. I, 41.

Das ist zweifellos richtig; allein vermittels des auf einen psychischen Vorgang unmittelbar folgenden primären Gedächtnisbildes ist dennoch ein Wahrnehmen und Analysieren des psychischen Geschehens möglich, — so betonen Herbart und J. St. Mill. Freilich kann diese innere Wahrnehmung kaum eine Beobachtung werden [1]), dazu ist das Gedächtnisbild zu flüchtig und zu wenig treu. Die innere Wahrnehmung und ihr Ergebnis ist daher kein einwandfreies Argument für die menschliche Willensfreiheit. Der kartesianische Standpunkt ist unhaltbar. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist auf diese Weise nicht zu lösen. Auf einem anderen Wege, nach der Regel des Sokratischen *δρίζεσθαι καθόλου*, treten Locke und Hume an das Problem heran und geben zunächst eine begriffliche Definition der Willensfreiheit. Auf das Fehlen einer solchen Definition führt Hume [2]) es zurück, daß nach so unzähligen Untersuchungen über die Frage der Freiheit noch keineswegs ein consensus omnium erreicht worden ist. Der Begriff der Freiheit ist bei seiner Vieldeutigkeit von fast jedem Philosophen in einer anderen Bedeutung genommen worden, und so ist es Hume ganz erklärlich, daß alle Streitigkeiten über dies Problem keine Einigung der Gegner erzielen konnten. Einem Friedensschluß zwischen Deterministen und Indeterministen mögen wohl noch — und zwar nicht in letzter Linie — die ethischen Überzeugungen der verschiedenen Denker entgegengestanden haben. Immerhin ist es richtig: Der Begriff der Freiheit ist außerordentlich vieldeutig, und Hume betont mit Recht, daß die mangelnde eindeutige Definition des Freiheitsbegriffs als Haupthindernis einer allseitig anerkannten Lösung des Problems im Wege stand.

So ist es denn erstes Erfordernis, an die Spitze einer Untersuchung, die sich die Analyse des Leibnizischen Freiheitsbegriffs und seiner Grundlagen zur Aufgabe macht, die

[1]) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig 1874, Bd. I S. 35.

[2]) Hume, Untersuchung über d. menschl. Verstand, Abschn. VIII, Teil II.

Frage zu stellen: Was verstehen wir überhaupt unter dem Wort Freiheit? Die gewöhnliche Umgangssprache zeigt in verschiedenen Anwendungsformen des Wortes ‚frei' z. B. in dem Ausdruck ‚keim-frei' oder ‚fieber-frei' oder ‚frei von Schuld', die grundlegende Bedeutung des Wortes, mit dem wir das Fehlen eines Merkmals oder einer Eigenschaft bezeichnen. Ganz allgemein genommen ist Freiheit eine bloße Privation, die sich auf mannigfaches beziehen kann. Eine, wie es scheint, engbegrenzte Bedeutung gewinnt das Wort Freiheit in der philosophischen Terminologie. Hier nämlich findet der Ausdruck ‚frei' als Negation ursächlicher Beziehungen in gleichem Sinne Anwendung auf den bestimmten Komplex der Willenshandlungen. Willenshandlungen können von verschiedenen Ursachen, physischen wie psychischen, in verschiedener Weise abhängig gedacht werden. Es fragt sich daher, ob die Ursächlichkeit der Willenshandlungen absolut, oder nach welcher Seite hin sie negiert werden kann und soll. So erhält der Ausdruck Freiheit selbst innerhalb der Philosophie noch keinen engbegrenzten Sinn. Frei schlechthin ist derjenige Mensch, auf den kein fremder Zwang wirkt. Dem naiven Bewußtsein ist Freiheit die einem Wesen eigene Möglichkeit so zu handeln, wie es will. Während diese Freiheit die Willkür in sich begreift und den Gegensatz zu Notwendigkeit und Zwang noch nicht zum Ausdruck bringt, ist Freiheit in der gebräuchlichen philosophischen Bedeutung positiv die Möglichkeit der Selbstbestimmung eines vernünftigen Wesens, negativ die Unabhängigkeit von fremder Macht. Die Möglichkeit frei zu wollen, wäre dem Menschen gegeben, für dessen Willenshandlungen die Ursachen in ihm selbst lägen. Diese Freiheit würde nicht die Notwendigkeit zum Gegensatz haben, wohl aber den Zwang. Hierbei ist der Begriff der Notwendigkeit zu bestimmen als diejenige ‚Not', deren Eintreten gegeben ist durch sämtliche Bedingungen, die mit dem Wesen des Subjekts kausal verknüpft sind. Zwang aber entsteht durch das Eingreifen einer fremden in die Eigenkausalität des freien Wesens.

Das sind drei Hauptformen der Freiheit, die man als absolute, als Wahlfreiheit und als auf Selbstbestimmung gegründete Freiheit bezeichnen kann. Die beiden ersten Auffassungen der Freiheit involvieren eine Verneinung der Kausalität sowohl durch äußere wie durch innere Bestimmungsgründe, während nur die dritte Freiheit eine psychische Kausalität bestehen läßt. Der Freiheitsbegriff in jeder Form erscheint demnach im engsten Zusammenhang mit dem Kausalitätsgedanken. Dieser weist nun bei Leibniz in einer eigentümlichen Verquickung von Automatismus und Teleologie eine besondere Formulierung auf, die auch naturgemäß auf den Freiheitsbegriff unseres Philosophen abfärbt. Die Abhandlung hat sich daher dem Kausalitätsproblem eingehend zuzuwenden, wenn sie eine Analyse des Leibnizischen Freiheitsbegriffs zu geben versucht. Es ist ja im Grunde genommen das gleiche Problem. Das wird die Darstellung des Leibnizischen Systems, mit der die wesentlichen Grundlagen seiner Freiheitslehre erschlossen werden sollen, zeigen.

II.

Kurze Darstellung des Leibnizischen Systems.

1.

Die Lehre von den Substanzen.

„La substance est un être capable d'action", so definiert Leibniz im ersten Satze der Principes de la nature et de la grâce[1]). Leibniz kennt nicht nur eine einzige Substanz sondern unendlich viele, die er Monaden nennt. Diese wieder läßt er von einer Ursubstanz, der Gottheit, der monas monadum geschaffen sein und unterscheidet sie als die eine ursprüngliche Substanz von den geschaffenen oder abgeleiteten Substanzen[2]). Wenn das Wesen der Substanz nach Leibniz in der Tätigkeit besteht, so ist zwar diese Tätigkeit in allen Substanzen von gleicher Art, es existiert in ihr aber ein Gradunterschied. Allgemein bestimmt Leibniz

[1]) Erdmann, S. 714, § 1. [2]) Monadologie § 47, Erdm. S. 708.

die Wirksamkeit der Substanzen als Perzipieren; das die Substanzen Unterscheidende ist ihm die größere oder geringere Klarheit und Deutlichkeit ihrer Perzeptionen[1]). Nun spiegeln diese metaphysischen Kraftpunkte, die Substanzen, Monaden oder Entelechieen, wie Leibniz sie mit dem Aristotelischen Terminus auch nennt, das Universum — doch jede von einem anderen, ihr eigentümlichen Standpunkte aus — wieder[2]). Daher haben immer alle Substanzen durch die Gleichheit des Objekts, das sie vorstellen, gänzlich gleichen Inhalt an Vorstellungen, aber sie sind doch alle voneinander verschieden hinsichtlich der mehr oder weniger großen Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen. So gibt es denn Monaden mit ganz und gar dunklen Vorstellungen, solche mit klaren, aber verworrenen Vorstellungen und so stufenweise fort zu Monaden, die die Fähigkeit des klaren und deutlichen Perzipierens besitzen, das mit Selbstbewußtsein verknüpft und dann ein Apperzipieren ist, bis zur obersten, vollkommenen Monade, die allein über nur völlig klare und deutliche Vorstellungen verfügt[3]).

2.

Körper und Seele.

Die Frage nach dem Grunde dieser Unterschiede zwischen den einzelnen Monaden und dem der Perzeptionen untereinander beantwortet Leibniz, indem er das räumliche Bild von dem verschiedenen Standpunkte der einzelnen Monaden, demgemäß sie das Universum in einer — jeder von ihnen besonderen — Weise wiederspiegeln, weiterführt. Das ganze Universum findet sich in jeder Monade gespiegelt. Die Besonderheiten des Universums gehen dabei zum größten Teil verloren, bleiben verworren, und nur ein geringer Teil der Dinge, die für die Monaden die „nächsten“ oder „größten“ sind, wird in ihr distinkte Vorstellung[4]). Für metaphysische Punkte, für immaterielle Substanzen gibt es keine Größe

[1]) ibid. § 14, S. 715. [2]) ibid. § 57, S. 709. [3]) Principes § 4, Erdm. S. 714, Monad. § 14, Erdm. S. 706. [4]) Monadologie § 60, Erdm. S. 709.

und keine Entfernung, und insofern ist diese räumliche Analogie — mag sie auch nur als eine solche gelten — nicht glücklich. Diese Bezeichnung bleibt besser auf die Körperwelt beschränkt. Aber selbst für die Körper ist die räumliche Ausdehnung ein Moment von phänomenalem Charakter, wenn man die Definition des Körpers als eines unendlichen Aggregats von Monaden[1]) ins Auge faßt.

Über diesem Aggregat von Monaden steht die herrschende Monade[2]), die ihrerseits neben den dunklen und verworrenen Vorstellungen vom Universum eine klare und distinkte Art des Vorstellens des ihr untergeordneten Monadenkomplexes besitzt[3]). Wenn dieser letztere als Körper ausgedehnt ist und gemäß der stetigen Erfüllung des Raumes mit allen anderen Körpern in direkter oder indirekter Berührung durch das ganze Universum hin steht und daher in ständiger Bewegung sich befindet[4]), so entspricht diesem durch Druck und Stoß bewegten körperhaften Universum eine ideelle Welt der Substanzen und deren psychischer Betätigung, in der sich die Körperwelt spiegelt. In streng metaphysischem Sinne erklärt Leibniz es nun „für nicht unmöglich, daß es im Grunde nichts gäbe als diese intelligiblen Substanzen, während die Sinnendinge bloße Erscheinungen wären“[5]). Die Körperwelt denkt Leibniz in unendlich viele Teile gegliedert, und zwar in der Weise, daß jedem organischen Körper eine substantielle Einheit zugehört, die der Spiegel ist für alle in ihm vorgehenden räumlich-zeitlichen Veränderungen. Selbst die kleinsten Stoffteilchen können indessen noch Substrate eines individuellen selbständigen Lebens sein[6]). Monades séparées, Substanzen ohne körperliches Aggregat existieren — außer Gott — nicht[7]). Die Monade ist die einfache Substanz, der Körper die „zusammengesetzte Substanz“, die „Materie“ oder „die vollständige körperliche Substanz, die die Form mitsamt der

[1]) Principes § 1, Erdm. S. 714; Monad. § 2, Erdm. S. 705. [2]) Principes § 3, Erdm. S. 714. [3]) ibid. § 13, S. 717; Monadol. § 60, Erdm. S. 709. [4]) Principes § 3, E. S. 714; Mon. § 61/62, E. S. 709. [5]) Principes § 3, Erdm. S. 714. [6]) Monadol. § 67, Erdm. S. 711. [7]) ibid. § 72, E., S. 711 u. S. 432.

Materie oder die Seele mit allen ihren Organen einbegreift“[1]). Der idealistische Standpunkt Leibnizens zeigt sich am deutlichsten darin, daß Leibniz den Körper als Phänomen bezeichnet, freilich als ein phaenomenon bene fundatum[2]). Die Zuordnung der Seele zu einem Körper hatte allerdings Leibniz in einer Zeit, da er selbst dem Materialismus nicht abgeneigt war, ursprünglich räumlich gedacht[3]). Erst später erkannte er die Inkonsequenz dieser unmöglichen Auffassung, mit der er nach seiner eigenen Meinung sozusagen eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* beging[4]), und beseitigte mit der allmählich konsequenteren Durchbildung des Systems diesen Widerspruch. In der Physik zwar kann nach seiner Ansicht ein Ding nur an dem Punkte wirken, an dem es sich befindet; eine actio in distans kennt Leibniz nicht[5]). Ganz anders aber in der Metaphysik. Die bloße Gegenwart der Seele genügt da keineswegs, um sich der Vorgänge im Gehirn bewußt zu werden. Damit ein Ding die in einem andren Ding sich abspielenden Vorgänge vorstellt, ist „irgendeine erklärbare Mitteilung, irgendeine Art des Einflusses der Dinge untereinander oder von seiten einer gemeinsamen Ursache erforderlich“[6]). Gerade weil es keine actio in distans gibt, wäre bei der Annahme einer räumlichen Verbindung zwischen Seele und Körper „wegen der Unteilbarkeit der Seele ihre unmittelbare Gemeinschaft mit dem Körper, die man sich etwa denken könnte, nur auf einen Punkt beschränkt, — wie sollte also die Seele sich dessen bewußt werden, was außerhalb dieses Punktes geschieht“? — schreibt Leibniz später in einer Entgegnung an Clarke[7]). Die einzig mögliche Lösung für das Problem, wie körperliche Vorgänge zum Bewußtsein gelangen, glaubt Leibniz als erster gefunden zu haben[8]). Es ist die Hypothese der prästabilierten Harmonie. Nach dieser Hypothese hat weder die Seele irgendeinen Einfluß auf den Körper noch der Körper auf die Seele, vielmehr folgt die Seele ihren

[1]) Sur ce qui passe les sens etc. Gerhardt, VI, S. 506. [2]) an de Volder, Gerh. II, S. 251 u. ö. [3]) Gerh. II, S. 372. [4]) ibid. [5]) Erdm. S. 430; 777, § 13. [6]) ibid. S. 748. [7]) ibid. [8]) ibid.

eigenen Gesetzen, die in einer bestimmten Entwicklung ihrer Vorstellungen gemäß dem Guten und Bösen bestehen, der Körper aber folgt den mechanischen Gesetzen[1]). Trotzdem treffen beide in jeder Phase ihrer Entwicklung zusammen und entsprechen einander wie zwei Uhren, die — wenn auch vielleicht von ganz verschiedenem Bau — doch von Anfang an in gleicher und bestimmter Weise reguliert worden sind[2]). Das ist das Werk des Weltschöpfers, der einmalig bei der Schöpfung diese Harmonie zwischen beiden Reichen hergestellt hat, und der weiterhin in einer continua creatio durch seine Tätigkeit alles Gute und Vollkommene beständig neu erschafft[3]). In dieser harmonisch geordneten Welt verläuft alles nach natürlichen Gesetzen, die für die Seelen freilich ganz andere sind als für die Körper[4]). Daher stehen die Monaden außerhalb aller räumlich-körperlichen Beziehungen. Sie haben auch keine Lage im Raum. Ihren Sitz im Körper haben sie überall und doch nirgends eigentlich. Vielmehr befindet sich der Körper als Phänomen vorgestellt in der Seele. Daneben versucht Leibniz direkt das Körperliche mit dem Geistigen auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen. „Wenn der Körper eine Substanz und kein bloßes Phänomen, d. h. wenn er keine bloß zufällige, durch Anhäufung entstandene Einheit wie ein Haufen von Steinen ist, so kann sein Wesen nicht in der bloßen Ausdehnung bestehen, sondern man muß in ihm notwendig etwas annehmen, das man als substantielle Form bezeichnet, und das in gewisser Weise der Seele entspricht[5])". Wie die Vorstellung eine Art innerer Bewegung ist, so ist die Bewegung ihrerseits nur eine in die Erscheinung getretene Vorstellung. In diesem Sinne schreibt Leibniz an Wolf: „quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in monadibus est concentrate seu vitaliter"[6]). Auch die Lage im Raum ist ihm keine bloß äußerliche

[1]) Monadol. § 79, Erdm. S. 711 u. ö. [2]) Erdm. S. 430, 774, 777/78; Gerh. II, S. 58. [3]) Erdm. S. 748, 749. [4]) Mon. § 79, E. S. 711; Gerh. IV, S. 391. [5]) Gerh. II, S. 58. [6]) Leibnizens Briefwechsel mit Chr. Wolf, herausgegeb. v. C. J. Gerhardt, Halle 1860; S. 139.

Bestimmung. Jede solche setzt als Grundlage eine innere Bestimmung voraus[1]). Wenn nun Leibniz neben den Vorstellungen als Wirkungsformen noch die Bewegungen anerkennt, so kann es nur unter dem erkenntnistheoretischen Vorbehalt der Reduktion auf Vorstellungen geschehen. Der Schwerpunkt des Leibnizischen Philosophierens liegt daher ganz und gar auf dem Gebiet der Metaphysik.

Nur die Monaden und ihre Perzeptionen sind real. Ihre Tätigkeit, die in einer selbsttätigen, von innen heraus erfolgenden Entwicklung ihrer Vorstellungen besteht, ist infolge der prästabilierten Harmonie derart geregelt, daß kein Fortschritt in einer möglich ist, der nicht auch auf die anderen von Einfluß wäre. Ein wechselseitiges Handeln und Leiden, Vollkommenerwerden und Zu-geringerer-Vollkommenheit-herabsinken besteht unter den Monaden[2]). Dieser Einfluß der Monaden untereinander, ihre beständige Korrelation kann nicht als durch physische Zusammenhänge gegeben gedacht werden; er kommt vielmehr durch Vermittlung der Gottheit, deren Ideen die Monaden ja sind[3]), und zwar in der Weise zustande, daß der Schöpfer die Monaden ein- für allemal einander angepaßt und in Abhängigkeit voneinander gebracht hat[4]). In dem Aggregat von Monaden, das in der Raumwelt Körper heißt, stellen sich nun die verschiedenen Teilmonaden am deutlichsten in dem Verhältnis von Über- und Unterordnung dar. Während die herrschende Monade damit beschäftigt ist, ihre Vorstellungen hauptsächlich auf den Gesamtkörper zu objektivieren, und so zu vorwiegend klaren und distinkten Vorstellungen gelangt, ergreift sie damit kraft der prästabilierten Harmonie zugleich sämtliche Perzeptionen der ihr untergeordneten Teilmonaden, die wir z. T. als Sinne bezeichnen, und die über keine deutlichen Vorstellungen verfügen[5]). Demgemäß liefern die Sinne keine Wahrheit.

---

[1]) Gerh. II S. 240, 280/81; IV, S. 444. [2]) Metaphys. Abh. § 15, Gerh. IV, S. 440. [3]) Met. Abh. § 15 u. § 28, Gerh. IV, S. 440, 453; Théod. l. II, § 7, 27, E. S. 506, 511/12. [4]) Monadol. § 51, Erdm. S. 709 u. Met. Abh. § 28, Gerh. IV, S. 453, Théod. l. II, § 7, 27, E. S. 506, 511/12. [5]) Gerh. VI, S. 501.

Wir gebrauchen sie, sagt Leibniz, wie ein Blinder seinen Stock[1]). Wir würden zu keiner wahren Erkenntnis gelangen, wenn wir auf sie allein angewiesen wären[2]). Die Sinnendinge sind Trug oder Schein[3]).

Wenn die Sinne uns auch klare, d. h. von anderen unterschiedene, bewußte Begriffe liefern können, so doch niemals distinkte[4]). Wenn wir dennoch solche in uns vorfinden, so haben wir das dem Gemeinsinn allein zu verdanken[5]), vermittels dessen begrifflicher Bearbeitung die Vorstellung durch Unterscheidung ihrer Merkmale zu einer distinkten wird[6]). Durch ihn werden uns alle Begriffe, die nicht aus einem besonderen „äußeren" Sinn allein herrühren, vermittelt. Im innern Sinn oder der Phantasie (imagination) finden wir nun die klaren, aber indistinkten Vorstellungen der äußeren Sinne und die Vorstellungen des Gemeinsinns, die klar und deutlich sein können, aber noch nicht rein intelligibel sind, zusammen vor[7]). Die induktiven oder empirischen Wissenschaften fußen zum größten Teil auf dieser Tätigkeit des inneren Sinns[8]). Zur wahren Erkenntnis aber würde der Mensch mit ihm allein niemals gelangen. Drei Viertel alles menschlichen Vorstellens geht zwar auf diese rein empirischen Grundlagen zurück, mit denen allein ausgerüstet der Mensch genau wie ein Tier handeln würde[9]). Was aber ihn über das Tier erhebt, ist die Gabe des „reinen Verstandes", dessen Gegenstand die „rein intelligiblen Inhalte" sind[10]), und vermittels dessen sich der Mensch zum Selbstbewußtsein erhebt[11]). Durch den Verstand hat er an der höheren Welt der Ideen teil, während alles Vorstellen außerhalb des Bereichs des reinen Verstandes in den niederen Funktionen wurzelt. Zwischen diesen, dem Einpfinden, das allen Wesen gemeinsam ist, und der vernünftigen, selbstbewußten Reflexion, die nur den Geistern eignet, besteht ein großer Unterschied[12]).

Wenn die Seele alles, was aus den Gesetzen des

---

[1]) Gerh. VI, S. 499. [2]) ibid. S. 501. [3]) ibid. [4]) ibid. [5]) ibid. [6]) ibid. [7]) ibid. [8]) ibid. u. E., S. 715, Principes § 5; S. 707, Monad. § 28. [9]) Gerh. VI, S. 501. [10]) ibid. [11]) ibid. [12]) Erdm. S. 431, Gerh. VI, S. 506.

Körpers folgt, der Ordnung nach vorstellt, so ist dieses Vorstellen doch nur deutlich, soweit es sich auf den eigenen Körper erstreckt und heißt dann Verstehen[1]), während es, auf eine Mehrheit von Körpern außer dem eigenen bezogen, verworren ist und Empfinden heißt[2]). Es ist also zu scheiden: bewußte Wahrnehmung, Perzeption, Empfindung, wobei die letzteren beiden sich verketten und nicht sehr streng geschieden werden. Denn mögen auch die Perzeptionen unserer Sinne noch so klar sein, so schließen sie doch notwendig, nach Leibniz, eine Art verworrener Empfindung ein[3]). Andererseits wird die Empfindung bezeichnet als eine Perzeption, die von Gedächtnis begleitet wird, und von der eine Art Echo längere Zeit zurückbleibt[4]). Sie setzt sich stets aus einer Reihe von Perzeptionen zusammen. Daraus erklärt sich ihre im Verhältnis zur Wahrnehmung geringe Deutlichkeit[5]). Da die Aufmerksamkeit nicht einer einzigen, die Oberhand vor allen anderen gewinnenden Vorstellung sich zuwendet, sondern einer größeren Anzahl von Perzeptionen, die alle im gleichen Grad die Seele ansprechen, so kann eben keine zu voller Deutlichkeit gelangen; vielmehr erreichen alle zusammen bei der Enge des Bewußtseins nur einen geringen Grad von Bewußtheit. Ähnlich wie das Meeresrauschen unserem Ohr, machen sie sich der Seele nur als Ganzes bemerkbar, dessen einzelne Teile nicht unterschieden werden[6]). Die Empfindung ist also nicht etwas toto genere von der bewußten Vorstellung Verschiedenes, sondern sie unterscheidet sich nur graduell und in Bezug auf ihren Inhalt von dieser[7]). Als Gegenstand sowohl wie als Mittel der Erkenntnis kann die dunkle und verworrene, d. h. die mehr oder weniger unbewußte Vorstellung keine

---

[1]) Gerh. II, S. 171/72. [2]) Monad. § 19, Erdm. S. 706, Gerh. II, S. 171/72.

[3]) Gerh. II, S. 171/72, Erdm. S. 706, Mon. § 19, Met. Abh. § 33, Gerh. IV, S. 458/59 u. IV, S, 517.

[4]) Gerh. IV, S. 459; an de Volder, Gerh. II, S. 171/72. [5]) Principes etc. § 4, Erdm. S. 715; Gerh. IV, S. 522. [6]) Principes § 13, Erdm. S. 717; Met. Abh. § 33, Gerh. IV, S, 458/59. [7]) Erdm. S. 187.

Rolle spielen. Die bewußte Vorstellung behauptet als solche den unbedingten Vorrang vor der unbewußten, ja diese letzteren beeinträchtigen und hemmen sogar den Verlauf der ersteren.

3.

Kontinuität und Kausalität.

Wenn bei der bewußten Vorstellung noch bis zu einem gewissen Grad einzusehen ist, wie jede Vorstellung von der vorhergegangenen abhängig ist, und umgekehrt, wie sie die folgende beeinflußt „nach dem Ordnungsgesetz, das sowohl für die Perzeptionen wie für die Bewegungen gilt“ [1]), so könnte das eigentlich nur von den bewußten Vorstellungen ausgesagt werden, nicht aber von den unbewußten mehr gelten. Dessenungeachtet findet der Kontinuitätsgedanke bei Leibniz auf alle Vorstellungen Anwendung, und vermittels der unter die Schwelle des Bewußtseins wieder zurückgesunkenen Vorstellungen wird die Kontinuität prinzipiell garantiert. Der Gesamtverlauf einer Vorstellungsreihe erhält so einen festen Zusammenhang, der zu voller Gesetzmäßigkeit wird durch das erwähnte Ordnungsgesetz, das sowohl für die Bewegungen wie für die Perzeptionen gelten soll [2]). In ihm finden wir einen der wichtigsten Grundgedanken der ganzen Leibnizischen Philosophie, nämlich das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Es bedeutet hier, auf das psychische Gebiet angewandt, die vollkommene Entsprechung einer Perzeption mit der ihr nachfolgenden als Ursache und Wirkung, so daß schon in der ersteren die letztere als enthalten zu erkennen ist — freilich nur von einem vollkommenen Intellekt, wie ihn die Gottheit

[1]) Gerh. IV, S. 522/23. Von der „festbestimmten Ordnung“, den „allgemeinen Ordnungsgesetzen“ spricht L. stets im Zusammenhang mit dem Problem der Freiheit und dem Verhängnis. Der an sich unbestimmte Ausdruck „Ordnungsgesetz“ kann sich daher ebensogut auf das Kontinuitätsprinzip wie auf das Kausalitätsgesetz wie auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft beziehen. Diese drei Gesetze bringen die festbestimmte Ordnung hervor. Vgl. Gerh. II, S. 51.

[2]) Erdm. S. 253.

besitzt[1]). Jeder Zustand einer einfachen Substanz ist daher die Folge des vorhergegangenen Zustandes. Die Gegenwart trägt die Zukunft in ihrem Schoß[2]).

Wir erhalten damit das Bild einer in sich festgeschlossenen Reihe von Vorstellungen, die durchgängig gebunden sind durch kausale Beziehungen. Wenn wir nach dem Anfang der Reihe fragen, so erinnern wir uns ja, daß der Begriff der Monade vor allem ihre Selbsttätigkeit einschließt. So ist die Seele ganz zutreffend als eine Art geistiger Automat zu bezeichnen[3]). In sie tritt nichts von außen her ein. Zu glauben, daß sie von außen zugeführte Bilder empfange, als hätte sie Türen und Fenster, ist nach Leibnizens Meinung ein Vorurteil[4]). „Im strengen Sinne der metaphysischen Wahrheiten" kennt Leibniz keine äußere Ursache, die auf den Menschen einwirkte, außer Gott[5]). Er ist das *πρῶτον κινοῦν*. Das Gesetz ihres Wechsels, ihrer Veränderung ruht in der Seele selbst, „sodaß ihr nichts zustoßen kann, was ihr nicht aus ihrem eigenen Grunde entstände"[6]). Nach der ersten Vorstellung der Seele wickelt sich die Reihe aller folgenden ganz automatisch in der Bahn der inneren Kausalität ab, da jede Vorstellung die ihr nachfolgende kausal bedingt[7]).

4.

Die Lehre vom Willen.

Wie gliedert sich nun das Wollen diesem automatischen Ablauf des Geschehens ein?

Jede geschaffene Monade ist einer kontinuierlichen Veränderung unterworfen, die aus ihrem inneren Prinzip erfolgen muß[8]). Denn Äußeres kann ja als Ursache auf keine Weise auf die Monade Einfluß gewinnen. In der natürlichen

[1]) Erdm. S. 187; S. 232, § 15; Gerh. III, S. 66; II, S. 282; IV, S. 522/23. [2]) Erdm. S. 608, § 13; S. 706/07, § 22, 23; Gerh. IV, S. 441, 453/4. [3]) Gerh. IV, S. 522/23. [4]) ibid. S. 451; Erdm. S. 705, § 7. [5]) Gerh. IV, S. 453, § 28. [6]) Gerh. II, S. 75. [7]) Erdm. S. 710, § 64. [8]) Monad. §§ 10—15, Erdm. S. 705/06.

Eigenart der Monade, deren Wesen darin besteht, die Vielheit in der Einheit darzustellen, eben in den Perzeptionen, liegt es begründet, daß sie bei ihrer Einfachheit — sie hat keine Teile — in beständiger gradweiser Veränderung etwas von ihrer Beschaffenheit behält, während sie anderes verliert und verändert[1]). Leibniz bezeichnet diese Veränderung, die durch die Tätigkeit des inneren Prinzips erfolgt und in dem Übergang von einer Perzeption zur anderen besteht, als Streben[2]). Hier offenbart sich die andere Eigenschaft der Monade: sie hat neben der Vorstellung auch Streben, das Streben zu immer neuen Perzeptionen. Wenn Leibniz als ausgesprochener Intellektualist das Schwergewicht aller seelischen Tätigkeit in das Vorstellen legte, so unterschied er doch, wie gezeigt worden ist, verschiedene Grade dieser Tätigkeit, je nach der Klarheit und Deutlichkeit der Perzeptionen. Parallel dazu trennt Leibniz das Streben auf der Stufe der verworrenen Perzeptionen als Begehrungsvermögen von dem Streben auf der Stufe des bewußten Perzipierens, dem Wollen[3]). Er definiert den Willen als das Streben oder die Anstrengung, das zu erlangen, was man für gut hält[4]). Die Conscientia boni et mali, der Besitz bewußter Vorstellungen ist die Voraussetzung des Wollens. Die aus unmerklichen Wahrnehmungen entspringenden Anstrengungen, deren man sich nicht bewußt ist, möchte Leibniz dagegen lieber Begehrungen (appétitions) als Wollen nennen[5]).

Die scholastische Frage, ob Verstand und Willen zwei getrennte Seelenvermögen sind oder nicht, berührt Leibniz gelegentlich[6]). Wenn er auch die Entscheidung dieser Frage umgeht[7]), so scheint er doch der Ansicht sich zuzuneigen, daß das Wollen und das Vorstellen als Funktionen der psychischen Kraft eins sind[8]). In gewisser Weise besteht dabei eine Abhängigkeit des Willens vom Verstande.

---

[1]) Monad. §§ 10—15, Erdm. S. 705/06. [2]) ibid. [3]) Nouveaux Essais, livre II, cap. XXI, § 5, Erdm. S. 251. [4]) ibid. Erdm. S. 251. [5]) ibid. S. 251, 252. [6]) ibid. § 6. [7]) ibid. § 6. [8]) S. 252. Ce ne sont pas les facultés ou qualités qui agissent, mais les substances par les facultés.

Denn wir wollen nur das, was sich dem Verstande darbietet[1]). Das, was der Verstand als ein Gut erkennt, wird immer Objekt des Wollens sein. Den Maßstab für das, was gut oder böse ist, bildet nun die Beziehung auf die Erkenntnis. Was der Erkenntnis dient, und was sie fördert, ist gut, was sie hindert, schlecht. Leibniz lehrt einen intellektuellen Endämonismus. Durch möglichste Verdeutlichung unserer Vorstellungen erlangen wir die Vollkommenheit, nach der wir als höchstes ethisches Ziel streben[2]).

Mit den Bestrebungen des Willens, die sich in den klaren und deutlichen Vorstellungen kundgeben, decken sich nun die Begehrungen, die an verworrene Vorstellungen gebunden sind, nicht[3]). In Leibnizens halb scholastischer, halb populärer Psychologie spielen diese „Zustände der Seele" eine große Rolle[4]). „Neigungen" (inclinations, penchans) und „Leidenschaften" (passions) richten sich nach Leibniz auf das gegenwärtige Glück, die Lust (plaisir), während der Wille (la raison et la volonté) auf das Glück im eigentlichen Sinne (bonheur) bedacht ist[5]). Daraus ergibt sich ein Konflikt der Strebungen aus verworrenen Perzeptionen mit den aus deutlichen Gedanken, der, vulgär ausgedrückt, nichts Anderes ist als der Kampf zwischen Geist und Fleisch[6]). Dabei ist es der Geist, der nur allzuoft unterliegt. Das scheint sich mit den metaphysischen Lehren unseres Philosophen schlecht vereinbaren zu lassen. Eine Substanz kann ja in keiner Weise auf die andere direkt einwirken, also können sie auch nicht kämpfen noch sich gegenseitig hemmen. Daß nun dieser Kampf auch noch so häufig zu Ungunsten des Stärkeren ausfallen soll, ist nach Leibnizens Lehre nicht recht begreiflich. Denn der Besitz deutlicher Vorstellungen macht doch unstreitig den Geist dem Körper gegenüber unendlich überlegen. Wenn Leibniz

---

[1]) ibid. u. Erdm. S. 230. [2]) Nouv. Ess., l. II, c. XXI, §§ 12, 72, Erdm. S. 253, 268. [3]) Nouv. Ess., l. I, c. II, § 3; Erdm. S. 214; l. II, c. XXI, § 36, Erdm. S. 258/9. [4]) ibid. l. II, c. XXI, §§ 35—47, Erdm S. 256—62. [5]) ibid. l. II, c. XXI, § 42, Erdm. S. 261. [6]) ibid. § 35, Erdm. S. 256; Erdm. S. 188.

sonst einen extremen Optimismus vertritt, und diese Welt ihm „le meilleur des mondes“ ist, so ist hier das Gegenteil der Fall. Denn er lehrt: „Die Zukunft und die Vernunft haben selten so viel Gewalt über uns wie die Gegenwart und die Sinne[1].“ Leibniz erklärt diese nach seiner Lehre recht auffallende Tatsache daraus, daß die deutlichen Gedanken sehr oft nur der Möglichkeit nach klar sind, während die verworrenen sich oft sehr klar empfinden lassen[2]), eine Erklärung, die so unbefriedigend wie nur möglich ist. Da die deutlichen Perzeptionen durch das geringe Maß von Aufmerksamkeit, das für sie aufgewandt wird, nicht den Grad von Bewußtheit erreichen, der ihnen angemessen wäre, so unterliegen sie der Masse der verworrenen Perzeptionen. Wenn wir also, anstatt den wahren Gütern nachzustreben, uns durch unsere Triebe verleiten lassen sinnlichen Genüssen nachzugehen, so liegt diesem Fehler nach Leibniz ein Mangel an Aufmerksamkeit zu Grunde[3]). Der Unterschied zwischen dunklen und verworrenen Perzeptionen einerseits, die Leibniz mit Vorliebe dem Körper zuschreibt[4]), und zwischen klaren und deutlichen Vorstellungen andererseits, die der Seele zukommen, könnte also dann durch die Aufmerksamkeit ausgeglichen werden.

5.

Die Lehre von der Freiheit.

Ist nun dieses Herausheben einer nur der Möglichkeit nach klaren, aber deutlichen Vorstellung zu völliger Klarheit etwa ein Willkürakt? Wäre hierin das Wesen der Freiheit nach Leibniz zu suchen?

Wenn nach Kants Definition[5]) Freiheit das Vermögen ist, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen, so entsteht die Frage:

---

[1]) Nouv. Ess. l. II, c. XXI, § 35, Erdm. S. 257; l. I, c. II, § 11, Erdm. S. 216. [2]) ibid. § 35, Erdm. S. 257. [3]) Gerh. IV, S. 361/62, 451/2, 459, Metaph. Abh. § 26, 33. [4]) Erdm. S. 188. [5]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A², S. 473 der Original-Ausgabe.

Inwiefern und in welcher Bedeutung kann Leibniz überhaupt den Begriff der Freiheit anwenden, wenn der Ablauf des psychischen Geschehens nach einer Regel bestimmt, in der Abfolge von Ursache und Wirkung automatisch vor sich geht? Leibniz gebraucht den Terminus „Freiheit" in vierfacher Bedeutung und fundiert jeden dieser verschiedenen Begriffe auf besondere Voraussetzungen. Von Freiheit spricht Leibniz, insofern er das Zustandekommen der Willenshandlungen von äußeren Ursachen gänzlich frei und unabhängig denkt[1]). Diese Freiheit gründet sich auf das Fehlen des äußeren Zwanges, der nach Leibniz[2]) nur dem Scheine nach existiert. „Im strengen Sinne der metaphysischen Wahrheiten kennt Leibniz keine äußere Ursache, die auf den Menschen einwirkte, außer Gott[3]). Er ist der erste Grund der Dinge[4]), als dessen Ideen die Monaden in dauernder Abhängigkeit von ihm sich befinden. So ist es die Frage, ob dieser Nexus der Autonomie der Monaden nicht widerstreitet. Dieses Problem löst Leibniz mit dem Hinweis auf die Spontaneität der Monaden im Sinne eines zweiten Freiheitsbegriffs. Gott greift nicht in einem besonderen Akt in die Tätigkeit der Monaden ein, er handelt nicht auf übernatürliche Weise (non pas par un dérangement de la Nature)[5]), sondern seine Tätigkeit äußert sich in der der Substanzen, die spontan, frei ihre Kräfte ent-

[1]) Théod. § 34, E. S. 489 u. Nouv. Ess. II, c. XXI, §§ 8, 9 u. 12, Erdm. S. 252. La liberté du fait consiste ou dans la puissance de vouloir, comme il faut, ou dans la puissance de faire ce qu'on veut. § 12. Il y a de l'ordre et de la liaison dans les Idées, comme il y en a dans les mouvemens, car l'un répond parfaitement à l'autre, quoique la détermination dans les mouvemens soit brute, et libre ou avec choix dans l'Être qui pense, que les biens et les maux ne font qu'incliner sans forcer. Car l'âme en représentant les corps garde ses perfections et quoiqu'elle dépende du corps dans les actions involontaires, elle est indépendante et fait dépendre le corps d'elle même dans les autres. Mais cette dépendance n'est que métaphysique et consiste dans les égards que Dieu a pour l'un en réglant l'autre.

[2]) Gerh. IV, S. 559/60. [3]) Metaph. Abh. § 28, Gerh. IV, S. 453. [4]) Théod. l. II, § 7, 27, Erdm. S. 506, 511/12. [5]) Principes § 15, Nouv. Ess. II, c. XXI, § 8, E. S. 717, 252; Met. Abh. § 7, 31, Gerh. IV, 432, 456/7, Théod. II, § 32, E. S. 513.

falten. Die Monaden haben das Vermögen sich für das Gute oder das Böse frei zu entscheiden. Gott bestimmt sie nicht, sondern unterstützt sie nur in dem Streben zum Guten[1]) (la Nature mène à la Grace, la Grace perfectionne la Nature en s'en servant).

Eine ganz andere Beziehung wird von dem dritten Freiheitsbegriff betroffen. Da bezeichnet der Ausdruck Freiheit den Gegensatz zu Notwendigkeit (la liberté si l'on oppose à la nécessité), die Leibniz nicht für die Willensakte gelten läßt[2]). Die Willensakte sind vielmehr zufällig (contingent). Darum bezeichnet man nach Leibniz diese Freiheit auch als „freie Willkür" (franc-arbitre)[3]). Jedoch involviert das nicht die gänzliche Aufhebung des Motivationsgesetzes durch innere Gründe. Dieses wirkt sicher und untrüglich (certaine et infaillible), keineswegs aber mit Notwendigkeit[4]). Der Verstand kann den Willen bestimmen, indessen necessitieren die verstandesgemäßen Motive nicht, sie inklinieren bloß[5]) (la prévalence des perceptions et raisons incline sans nécessiter).

Während diese Freiheit den Willen allein betrifft, sofern er sich vom Verstande unterscheidet, ist die vierte Freiheit eher dem Verstande als dem Willen eigentümlich, so sagt Leibniz[6]). Sie gilt für den Willen als Streben des bewußten Geistes und kommt nur zustande, wenn der Geist mit der nötigen Überlegung vermittels der Aufmerksamkeit handelt[7]). Hier ist es das besondere Vermögen der klaren und deutlichen Perzeptionen, die vernunftgemäße Überlegung in ihrer Unabhängigkeit von verworrenen niederen Strebungen und Leidenschaften, in das unser Philosoph das Wesen dieser Freiheit setzt[8]). Diese Freiheit schaltet den Zwang und das innere Hindernis, das von

---

[1]) Th. II, § 27 ff., E. S. 511 ff., Principes § 15, E. S. 717, Met. Abh. § 30, Gerh. IV, S. 454. [2]) Nouv. Ess. l II, c. XXI, § 8, E. S. 252. [3]) ibid. u. Gerh. II, S. 56. [4]) ibid. [5]) Nouv. Ess. l. II, c. XXI, § 8, E. S. 252. [6]) ibid. [7]) ibid. [8]) ibid. quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'usage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions.

den Leidenschaften stammt, aus[1]). Sie liegt also auf einem ganz anderen Gebiete als die sogenannte Willkürfreiheit.

Wenn Leibniz den Menschen als frei bezeichnet, so geschieht es folglich in vierfacher Hinsicht: In seinem Wollen nennt Leibniz den Menschen frei, sofern er äußere Bestimmungsgründe desselben nicht anerkennt, frei auch weil er dies relativ unabhängig vom göttlichen Einfluß denkt. In seinem Wählen ist nach Leibniz der Mensch frei, sofern er sich willkürlich, d. h. ohne Zwang durch Motive, entscheiden kann. In seinem intellektuellen Handeln endlich kommt ihm Freiheit zu, sofern er das von den Leidenschaften stammende Hindernis überwindet.

III.

Kritischer Teil.

1.

Die Freiheit von äußeren Bestimmungsgründen und ihre Grundlagen.

Die Ablehnung der äußeren Determinierung findet ihre Begründung in den metaphysischen Lehren Leibnizens. In erster Linie ist es das Erhaltungsgesetz, das in der Deutung, die es durch Leibniz erfährt, eine besondere Fassung des Kausalitätsgedankens involviert und so als wichtigste Grundlage der Leibnizischen Freiheitslehre aufgefaßt werden muß. Leibniz selbst betont es in begreiflicher Entdeckerfreude immer als eine seiner größten Leistungen, daß er das Gesetz der Erhaltung der Kraft von der falschen Cartesianischen Fassung auf die richtige Formel gebracht habe[2]). Für Descartes nämlich galt dieses Gesetz noch nicht in der erweiterten und berichtigten Deutung, in der es bei Leibniz Anwendung findet. Allein die absolute Größe der Bewegung, die er der Kraft gleich setzte, erhalte sich stets in den Körpern, nicht aber die Richtungs-

[1]) Nouv. Ess. l. II, c. XXI, § 8, E. S. 252. [2]) Erdm. S. 185; 429/30; 519; 520; 711, § 80; S. 716, § 11. Gerh. IV, S. 442, 444, VI, S. 539.

kraft, so meinte Descartes, und schon er zog aus diesem Satz die Konsequenz, daß dann die Seele als Ursache der Bewegung des Körpers nicht in Frage kommen könne, sondern diese höchstens eine Änderung der Richtung der körperlichen Bewegung hervorbringen könne. Hier nun geht Leibniz weit über Descartes hinaus und gelangt zu ganz anderen Konsequenzen. Wie er Bewegungsquantität und Kraft unterscheidet und eine Umwandlung von Massenbewegung in Molekularbewegung kennt, so findet er, daß nicht nur dieselbe Quantität der totalen und absoluten Kraft oder der Tätigkeit sich erhält, sondern auch die der Richtung konstant bleibt[1]). Damit ist für Leibniz die Folgerung gegeben, daß die Seele auch die Richtung der Bewegung des Körpers nicht beeinflussen könne. Hätte Descartes diesen weiteren Geltungsbereich des Erhaltungsgesetzes gekannt, so hätte er nach Leibnizens Ansicht zu der Folgerung gelangen müssen, daß der der naiven Beobachtung sich darbietende Anschein einer Wechselwirkung von Seele und Körper, selbst in der von ihm vermuteten Einschränkung, in Wirklichkeit gar nicht existiere[2]). Denn es kann ja der sich ewig gleich bleibenden Summe von mechanischer Kraft an Quantität weder etwas verloren gehen, noch kann ihr durch die Seele neue Kraft hinzugefügt werden, weil nämlich die Gesamtursache in der Wirkung völlig verbraucht wird und in dieser restlos aufgeht. In dieser Form des Erhaltungsgesetzes findet der alte, zuerst von Anaxagoras, sodann in der Schule Epikurs klar formulierte Satz, daß nichts aus nichts entstehen und nichts in nichts vergehen könne, einen erneuten und verbesserten Ausdruck. Gemäß der Leibnizischen Annahme der stetigen Erfüllung des Raumes pflanzt sich mechanische Kraftleistung, deren Größe in der Ursache der in der Wirkung stets proportional ist, in den Körpern fort. Als Energieformen sind Leibniz lediglich Massenbewegung und Molekularbewegung bekannt. Eine weitere, der modernen

(1 Erdm. S. 429ff., 520, Gerh. VI, S. 539 u. ö. 2) Erdm. S. 429ff., 520; Gerh. VI, S. 539.

gleichkommende Ausdeutung des Erhaltungsgesetzes, wie sie Robert Mayer fand, war für Leibniz daher noch unmöglich. Der Begriff der Auslösung ist ihm gleichfalls fremd oder gilt ihm doch nur als Ausnahme[1]). Ihm ergibt sich aus dem Erhaltungsgesetz als nächste Folgerung die ihm wahrscheinlich schon früher feststehende gänzliche Verwerfung der psycho-physischen Kausalzusammenhänge, die er durch seine Hypothese der prästabilierten Harmonie ersetzen zu können glaubt. Nach dieser Theorie verharrt das Immaterielle, Psychische innerhalb seines eigenen Bereiches ebenso wie das Materielle, Physische innerhalb des seinigen. Mit anderen Worten: Vorstellungen und Bewegungen können sich nicht gegenseitig erzeugen. Zwischen ihnen gibt es keine Form des kausalen Zusammenhangs. Eine Bewegung, ein Reiz verharrt im Körper, als ob es keine Seele gäbe, und setzt sich stets wieder in eine Bewegung, einen Reiz um. Erst durch die prästabilierte Harmonie findet sich in der Seele eine dem Reiz entsprechende Vorstellung, die ihrerseits wieder für den Körper unwirksam bliebe, wenn nicht auf rätselhaftem, ja wunderbarem Wege die körperliche Reaktion erfolgte. Die prästabilierte Harmonie als einen versteckten Recursus in Deum zu betrachten liegt nahe, denn sie ist das „allgemeine Wunder, das die besonderen Wunderwirkungen zum Verschwinden bringt und gleichsam aufsaugt“[2]). Das Wunder ist die Aufhebung der natürlichen Kausalität. Daher findet Leibniz durch Preisgabe der Kausalität zwischen der körperlichen und seelischen Tätigkeit vermittels der prästabilierten Harmonie die Unabhängigkeit der Seele von äußeren Ursachen: die Grundlage, auf der er seine weitere Freiheitslehre aufbaut. Freilich scheint Leibniz in der Auslegung der prästabilierten Harmonie im Sinne der Freiheit von äußeren Ursachen recht unentschieden und schwankend. Einmal gibt er die Wirkung äußerer Einflüsse auf die Seele zu[3]),

[1]) Gerh., Math. Schriften Leibnizens. Hg. v. Gerh. VI, S. 134.

[2]) Gerh. IV, S. 557. [3]) Nouv. Ess. l. II, c. XXI. § 12, § 47, Erdm. S. 253, 261/62; Gerh. IV, S. 557—559. Théod. l. II, §65, 290, Erdm. S. 521, 590.

dann wieder schließt er sie aus und findet die Formel, daß „im streng metaphysischen Sinne“ oder „streng philosophisch gesprochen“ Äußeres keinen Einfluß auf die Seele hat[1]). Lediglich als vulgäre Redeweise läßt er es gelten, wenn von äußeren Einflüssen auf die Seele die Rede ist, etwa so, wie man vom Aufgang und Untergang der Sonne spricht, obgleich man weiß, daß diese nicht auf- und untergeht[2]). Dieser Mangel an Präzision und Konsequenz der Ausdrucksweise, der kaum entschuldigt werden kann mit dem Bemühen Leibnizens, sich stets dem Standpunkte dessen, an den er schreibt, möglichst anzupassen, mag wohl die Veranlassung gewesen sein zu Schopenhauers scharfem Tadel, der Leibniz im Hinblick auf dessen Freiheitslehre „ein schwankes Rohr im Winde“ nennt[3]).

2.

Das Freiheitsproblem vom Standpunkte der Theologie Leibnizens.

Die Lehre Leibnizens muß infolge des Hervorhebens des subjektiven Elements in der Tätigkeit der Monaden und bei der Ablehnung jeder äußeren Determination als Indeterminismus bezeichnet werden. Doch ist es kaum zu verkennen, daß Leibniz auf der anderen Seite die Monade als rein geistiges Wesen in um so größere Abhängigkeit von der Gottheit bringt. Gott allein kann von allen äußeren Dingen auf die Monade einwirken[4]). Er ist der erste Grund der Dinge[5]), und seine beständige Schöpfertätigkeit besteht in einem unmittelbaren stetigen Einfluß auf die Substanz und ihre Tätigkeit, die sich daher in Abhängigkeit von Gott befindet[6]). Wie weit diese Abhängig-

[1]) Metaph. Abh. § 27, § 28, Gerh. IV, 452, 453.

[2]) Met. Abh. § 27, Gerh. IV, S. 452. Théod. l. II, § 65, Erdm. S. 521.

[3]) Schopenhauer, Preisschrift über die Willensfreiheit. Sch's. sämtl. Werke, herausgegeb. v. J. Frauenstädt. Leipzig 1888, A², Bd. 4, .S. 15.

[4]) Met. Abh. § 28, Gerh. IV, S. 453. [5]) Théod. l. II, § 7, Erdm. S. 506.

[6]) Théod. l. II, § 27, Erdm. S. 511/12.

keit geht, ob sie die Freiheit der Geschöpfe aufhebt oder bestehen läßt, diese Fragen führen mitten in den Gedankenkreis der Theodicee. Das Grundthema lautet hier: Wie ist das Vorhandensein des Bösen in der Welt mit dem Begriffe Gottes, ihres Urhebers, vereinbar? Leibniz beantwortet diese Frage folgendermaßen. Bei der Schöpfung sah Gott in seinem Geiste eine Vielheit von „möglichen" Welten, unter denen er nur die beste auswählen konnte, in der sich dennoch das Übel vorfindet [1]). Freilich wäre eine Welt ganz frei von Übel sehr wohl denkbar, aber Leibniz bestreitet, daß es dann die beste sei [2]). Handelte nun Gott, als er diese Welt auswählte, frei, so würde ihm die Verantwortung dafür zufallen, daß er auch das Böse gewollt habe, was seiner Macht, Weisheit und Güte widerspräche. Erfolgte aber Gottes Willensentscheidung unfrei, so würde ihm auch für das Gute in der Welt kein Dank gebühren, was ebenfalls mit seinem Begriffe unvereinbar wäre. Beide Annahmen führen so auf einen Widerspruch, den Leibniz zu beseitigen versucht. Es folgt aus dem Begriffe Gottes als eines in Macht, Weisheit und Güte vollkommenen Wesens, daß er nach der höchsten Vernunft handeln mußte [3]). Er stand bei der Erschaffung der Welt unter der Herrschaft des Prinzips der Angemessenheit, das den Satz vom zureichenden Grunde in sich enthält [4]). Es war Gott daher angemessen, die beste Welt zu wählen. Der zureichende Grund für seine Wahl war die beste Welt einerseits und seine Weisheit und Güte andererseits. Aber diese Gründe zwangen ihn nicht, sondern trieben ihn nur an [5]). Soweit Gottes Willensentscheidung seinem Wesen gemäß, aus seinem Begriffe heraus, so wie sie geschah, erfolgen mußte, ist sie ex hypothesi notwendig. Ist sie dann aber noch frei zu nennen? Leibniz bejaht diese Frage. Unfrei wird nach

---

[1]) Théod. II, §§ 7, 8, Erdm. S 506; ibid. § 9, E. S. 506. [2]) ibid. §§ 9, 10. [3]) ibid. § 8. [4]) ibid. §§ 25 ff., 45, Erdm. S. 511, 510 u. ö. [5]) ibid. § 45, Erdm. S. 516.

seiner Lehre eine Handlung erst dann, wenn sie „absolut notwendig“ ist[1]). Der Unterschied zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit wird noch an anderer Stelle zu erörtern sein. Hier, wo es sich für Leibniz in erster Linie darum handelt, Gott von der Verantwortung für das Böse freizusprechen, lehrt Leibniz, daß Gott das Übel, das nur einen minimalen Bruchteil des Seienden darstellt[2]), nur als ein unvermeidliches Mittel will, daß er es nur gestattet[3]), Leibniz hält an der Lehre Plotins und Augustins fest, daß das Übel nur eine Beraubung des Seienden, ein Mangel ist und daher keinen Gegenstand des göttlichen Handelns darstellt, das nur auf das Positive geht[4]). Das Böse hat seine Ursache in der natürlichen Unvollkommenheit, den ursprünglichen Schranken, die die Geschöpfe mit dem ersten Beginne ihres Seins von Gott erhalten mußten, wenn er sie anders nicht zu Göttern machen wollte[5]). Wenn für Gott das Böse, sei es auch nur als Mittel, unvermeidlich war, so konnte er gar nicht anders handeln, als es tatsächlich geschah. Den Einwand, daß Gott folglich determiniert war, daß er bei der Erschaffung der Welt ganz und gar von Gründen allgemeiner Natur oder durch die ursprüngliche beschränkte Beschaffenheit der ihm vorschwebenden möglichen Welten abhängig und eingeengt, folglich unfrei war, hat Leibniz nirgends widerlegt. Der Begriff Gottes, der in seiner Vollkommenheit ohne Schranken ist, kann ihn nicht anders als frei erscheinen lassen. Damit gibt Leibniz sich zufrieden, und mit der optimistischen Voraussetzung, daß diese Welt die beste aller möglichen Welten sei, bricht er dem Problem der Theodicee die Spitze ab. Auf der einen Seite spricht Leibniz Gott von dem Tadel frei, das Böse verursacht zu haben, andererseits teilt er ihm das Lob zu, bei allem Guten physisch mitzuwirken. Wie diese physische Mitwirkung Gottes bei den Willenshandlungen der Geschöpfe zu vereinbaren sei mit

[1]) Théod. II, § 37 u. ö. Erdm. S. 514. [2]) Théod. II, § 19, E. S. 509.
[3]) ibid. II, § 24, 25, 42. E. S. 511, 515. [4]) ibid. § 29. E. S. 509.
[5]) ibid. § 30, 31, Erdm. S. 512/13.

der Forderung der Freiheit und Verantwortlichkeit, die allein es rechtfertige, daß die Geschöpfe Strafe und Belohnung empfangen[1]), zeigt Leibniz an einem lehrreichen Beispiel[2]). Eine Anzahl Fahrzeuge, die mit Stoffen von verschiedener Schwere — etwa mit Holz und mit Steinen — beladen seien, werde durch die Strömung eines Flusses getrieben. Die schwerer beladenen werden alsdann langsamer stromabwärts getrieben werden als die leichter beladenen wegen ihrer größeren Trägheit. Die treibende Kraft des Stromes, die für alle Fahrzeuge die gleiche ist, setzt Leibniz gleich der Tätigkeit Gottes und zeigt, daß, wie die Kraft des Stromes Ursache nur der Vorwärtsbewegung ist, nicht aber des Zurückbleibens der schwereren Schiffe, so auch Gott nur das Positive, Gute, Vollkommene vollbringt, während das Übel (gleich dem Zurückbleiben der schwereren Schiffe) in der natürlichen Unvollkommenheit der Geschöpfe besteht[3]). In diesem Bild erscheint Gott allein als der Handelnde, und die Geschöpfe wären demzufolge lediglich leidend, seine Werkzeuge, d. h. ohne Freiheit wirkend. So weit geht Leibniz nicht. Er vindiziert den Geschöpfen die „Teilnahme“ an ihren Handlungen[4]). Das Handeln der Geschöpfe besteht, metaphysisch gesprochen, in einer Veränderung der Substanz, und diese Veränderung erstreckt sich nicht nur auf das Vollkommene, dessen Ursache Gott ist, sondern berührt auch die natürlichen Schranken der Geschöpfe, ihre Unvollkommenheit[5]). Gottes Tätigkeit steht daher nicht im Widerstreit mit der natürlichen Freiheit, der Spontaneität der Geschöpfe, sondern Gott unterstützt sie und vollendet sie: gratia naturam non tollit, sed perficit. Dieser Satz des Thomas von Aquino, den Leibniz fast wörtlich übernimmt[6]), deckt sich völlig mit Leibnizens Lehre.

Aus dem Gottesbegriff Leibnizens erwachsen aber der Freiheit noch andere Schwierigkeiten. Die Freiheit der Geschöpfe mit der Tätigkeit Gottes zu vereinen ist Leibniz

---

[1]) Théod II, §§ 67, 144. Erdm. S. 521, 547. [2]) ibid. II, § 30, E. S. 512. [3]) Théod. II, § 30, Erdm. S. 512. [4]) ibid. § 32. E. S. 513. [5]) ibid.
[6]) Principes § 15, Erdm. S. 717.

vorläufig gelungen. Sie mit dem Vorherwissen und dem Vorherbestimmen Gottes verträglich zu machen ist die nächste Forderung. Der allwissenden Schöpfertätigkeit Gottes kann in der Tat kein irgendwie mit dieser Schöpfung, seinem Werke in Verbindung stehendes Ereignis verborgen bleiben. Denn in dem Begriffe der möglichen Welt liegen alle künftigen, bedingten Ereignisse, die sich auf ihr abspielen werden, als „Tatsachenwahrheiten" bereits eingeschlossen[1]). Sie werden daher in diesem Begriffe zugleich schon von Gott gedacht. Nun gehört alles, was in der göttlichen Einsicht vorgestellt wird, in den Bereich der ursprünglichen oder ewigen Wahrheiten, die als solche vom Willen Gottes unabhängig, im göttlichen Verstande schon vor aller Willenserwägung als reine Möglichkeiten vorhanden sind[2]). Ursprüngliche Wahrheiten sind nach Leibniz solche, von denen sich keine Rechenschaft geben läßt[3]); sie sind notwendig und ihr Gegenteil ist unmöglich. Es sind dies die identischen Sätze[4]). Von den abgeleiteten Wahrheiten lassen sich die einen auf identische Sätze und damit auf die ursprünglichen Wahrheiten zurückführen. Sie erhalten damit ebenfalls den Charakter absoluter oder metaphysischer Notwendigkeit. Die andere Klasse dagegen gestattet keine Zurückführung auf identische Sätze. Sie gleicht in gewisser Beziehung den Irrationalzahlen. Das Prädikat ist zwar ebenso wie bei den identischen Sätzen im Begriffe des Subjekts enthalten, eine restlose Auflösung aber ist nicht möglich, vielmehr geht diese ins Unendliche fort[5]). Diese Wahrheiten nennt Leibniz zufällige oder Tatsachenwahrheiten. Ihr Gegenteil ist möglich. Sie liegen im Willen Gottes begründet, dessen freie Verfügungen sie sind[6]). Eben dieser Art sind die Reihen von Zuständen

[1]) an Arnauld, Gerh. II, S. 49; Foucher de Careil, Nouv. Lettres et opuscules inédits de L. Paris 1857, S. 178ff. de libertate; Théod. II, § 42. Erdm. S. 515.

[2]) Gerh. II, S. 49; Foucher de Careil, Nouv. Lettres et op. inédits, de libertate S. 178ff., Théod. II, § 42, Erdm. S. 515; Mon. § 33ff., Erdm. S. 707. [3]) ibid. [4]) ibid. [5]) ibid. [6]) ibid.

und Ereignissen, welche die Substanzen durchlaufen. Was in einer solchen Reihe enthalten ist, die Verknüpfung und kausale Folge der einzelnen Glieder, überschaut Gott, zwar nicht in der gleichen Weise wie die notwendigen Wahrheiten durch Auflösung in identische Sätze, sondern nur kraft eines unfehlbaren Schauens — infallibili visione[1]). Der Ablauf einer solchen Reihe von Ereignissen kann kein notwendiger im Sinne einer absoluten Notwendigkeit genannt werden, so lehrt Leibniz. Denn nur das, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt, das Identische ist absolut notwendig. Die einzelnen Ereignisse, obwohl aus einander kausal folgend und daher ex hypothesi notwendig, bleiben frei und zufällig — trotz dem Vorherwissen Gottes, der sie im Gebiete des Möglichen, so wie sie sind, vorstellt[2]). Die Kette der künftigen Ereignisse ist von Gott vorhergewußt, ja sogar vorherbestimmt, und daher ihr Eintreten bestimmt[3]), dennoch nicht notwendig, sondern zufällig und frei.

Die Begriffe des Zufälligen, des Notwendigen und Möglichen, die Leibniz hier einführt, sind in ihrer Geltung vielfältig und umstritten. Sie bedürfen daher zunächst einer kritischen Beleuchtung, wenn ihre Geltung bei Leibniz einwandfrei feststehen soll.

Das Wort „Zufall“ hat von jeher in seiner Bedeutung geschwankt. Epikur ist wohl der einzige Philosoph, der einem reinen Zufall im Sinne der Ursachlosigkeit das Wort redet. Er schrieb den Atomen eine unbegründete Abweichung von ihrer ursprünglichen Fallinie zu, um so — ex infinito ne causam causa sequatur[4]) — der ἀνάγκη, die er auch für das Gebiet der menschlichen Willenshandlungen ablehnte, zu entgehen. Wenn Leibniz in der Theodizee[5]) erklärt: „Es gibt einen Zufall bei tausend Handlungen der Natur“, so ist damit keineswegs eine Zustimmung für Epikur verbunden. Denn er sagt[6]): „Ein solcher Zufall, eine solche

[1]) Foucher de Careil, Nouv. L. e. o. S. 184. [2]) Théod. II, § 42, 43, Erdm. S. 515. [3]) ibid. § 37—45, Erdm. S. 514—16. [4]) Lucrez, de rerum natura II. 256. [5]) II, § 34, Erdm. S. 513. [6]) II, § 303. E. S. 593/4.

unbedingte und wirkliche Zufälligkeit ist eine Chimäre, die in der Natur nirgends sich findet. Nur die Unkenntnis der Ursachen ist seine Quelle.“ In der Schrift de libertate heißt es ebenso[1]): „Ich ging davon aus, daß sich nichts durch Zufall oder von ungefähr ereignet — außer von dem eingeschränkten Standpunkte bestimmter Einzelsubstanzen aus — und daß das Wort Zufall, wenn man darunter etwas Anderes als das Geschick versteht, ein törichter Ausdruck ist, da alles nur unter der Voraussetzung seiner einzelnen Bedingungen existiert und aus ihrer Gesamtheit wiederum mit Notwendigkeit folgt.“ Diesen Standpunkt behält Leibniz später indessen nicht bei und hatte ihn auch nicht bis zum Jahre 1678, was besonders wichtig ist, weil er in diesem Jahre zuerst ein vollständiges Exemplar von Spinozas Ethik erhielt[2]). Wenn Spinoza in der Ethik ganz ähnlich sagt: in rerum natura non datur contingens[3]), so übt Leibniz an diesem Satze in seinen Bemerkungen zu Spinozas Ethik[4]) eine Kritik, die man, gemessen an dem sonst überall geübten konzilianten Verfahren Leibnizens, nur befremdend finden kann. Er nennt den ganzen Beweis zur prop. 29 dunkel und abrupt: Spinoza habe ihn nur mit Hilfe früherer abrupter, dunkler und zweifelhafter Sätze geführt[5]). Er behauptet Spinoza lasse es hier wie überhaupt an einer Definition des Zufälligen fehlen[6]), eine Behauptung, die um so ungerechtfertigter ist, als Spinoza vier Lehrsätze weiter, nämlich im ersten scholion der 33. prop. sehr deutlich sagt, wie er den Begriff des Zufälligen auffaßt. Dieser Fehler Leibnizens läßt sich nur so erklären, daß er bei der erstmaligen Lektüre von Spinozas Ethik Satz für Satz mit seinen Bemerkungen versah, ohne die noch folgenden Sätze schon zu kennen. Da keine spätere Korrektur erfolgte, haben die Bemerkungen naturgemäß nur den Wert vorläufiger flüchtiger Notizen. Nun kritisiert Leibniz hier die Ansicht einiger Scholastiker,

[1]) Foucher de Car., Nouv. L. e. o., S. 178. [2]) Stein, Leibniz und Spinoza, Berlin 1890, S. 98; Gerh. I, S. 119. [3]) Eth. I prop. 29. [4]) Gerh. I, S. 148/9. [5]) ibid. [6]) ibid.

die er wohl auch Spinoza unterlegen möchte, daß sie nämlich ein Ereignis zufällig nennen, „bei dem sich in keiner Weise Rechenschaft davon geben lasse, daß es so und nicht anders eingetroffen ist"; mit anderen Worten: zufällig sei eine Wirkung, „deren Ursache zu einer gewissen Art der Tätigkeit nicht mehr als zu ihrem Gegenteil bestimmt war"[1]). Dieser Zufallsbegriff erscheint ihm widerspruchsvoll[2]). Er seinerseits verstehe unter dem Zufälligen das, dessen „Wesenheit die Existenz nicht einschließe"[3]). Verglichen mit den anderwärts gegebenen Definitionen des Zufälligen redet hier Leibniz eine ganz neue Sprache, die stark an die erste Definition Spinozas anklingt: Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam. Außerdem ist diese Definition Leibnizens ganz unzulänglich, ja falsch. Das, dessen Wesenheit die Existenz nicht einschließt, ist denkbar oder möglich, nicht aber zufällig. Was nun in Wahrheit Spinoza zufällig nennt, zeigt schol. 1 der 33. prop.[4]): „Res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Es ist demnach die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis nach der Meinung Spinozas die Quelle, aus der der Begriff des Zufalls stammt. Spinoza faßt den Begriff des Zufalls rein subjektiv auf und bestimmt das Fehlen der bedingenden Ursachen, das den Zufall ausmacht, als nur im menschlichen Erkennen vorhanden. So aufgefaßt, ist der Zufall ein Grenzbegriff der menschlichen Erkenntnis und in gewisser Weise bedeutet seine oft unberechtigte Anwendung, wie Windelband sagt[5]), ein testimonium paupertatis für den menschlichen Geist, der durch den Gebrauch des Wortes zufällig eingesteht, die bedingenden Ursachen einer Tatsache nicht zu kennen.

Genau den gleichen Standpunkt wie Spinoza hatte, wie wir sahen[6]), einmal Leibniz eingenommen. Er hat aber später einen anderen Begriff des Zufälligen gefunden, der eine Annäherung an den Zufall Epikurs bedeutet. Jetzt nämlich

[1]) Gerh. I, S. 148/9. [2]) ibid. [3]) ibid. [4]) Eth. I, prop. 33, schol. 1. [5]) Windelband, Die Lehren vom Zufall, 1870, S. 21. [6]) Vgl. S. 36 dies. Abh.

sieht er das Wesen des Zufälligen darin, daß „der Fall keinen Widerspruch in sich enthalten würde, wenn der Erfolg nicht einträte“ [1]). Zufällig ist nach Leibniz das Ereignis, dessen Gegenteil oder Nichtsein möglich ist [2]). Demnach ist der neue Begriff des Zufälligen bei Leibniz nicht wie bei Spinoza ein nur subjektiv begründeter, sondern er ist wie der Epikurs ein für das Objektive geltender Begriff. Gegen diesen objektiven Zufallsbegriff ergeben sich nun schwerwiegende Bedenken. Vor allem gegen die Definition Leibnizens. Kant lehnt ausdrücklich die Leibnizische Erklärung des Zufälligen ab [3]). „Allein frage ich,“ so heißt es bei Kant, „was versteht ihr unter zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existierende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nicht-„seins an sich selbst, gar nicht schließen kann.“ Damit berührt Kant den Kern des Widerspruchs in den beiden verschiedenen Definitionen des Zufälligen bei Leibniz. Leibniz war sich wohl darüber klar geworden, daß das Zufällige, sofern es als das Ursachlose gelten soll, keine Berechtigung hat. Er erkennt — sehr wahrscheinlich infolge seines Studiums von Spinozas Ethik, denn bei der erstmaligen Lektüre der Ethik war er sich noch nicht völlig im Klaren über den Begriff des Zufälligen — dessen sub-

[1]) Erdm. S. 515, 588; Théod. II, § 44, 282; S. 669; Met. Abh. § 13, Gerh. IV, S. 437. [2]) Théod. II, § 282, Erdm. S. 588. [3]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A², S. 301 ff.

jektiven Charakter. Das hatte für ihn die Folge, daß er der Meinung derer — Spinoza ist sicherlich gemeint — nahe kam, „die alles für absolut notwendig halten und meinen, daß das Geschehen dem Zwange nicht unterworfen ist, wenngleich es der Notwendigkeit untersteht, die daher auch das, was unfehlbar eintritt oder mit Gewißheit als wahr erkannt wird, nicht von dem Notwendigen unterscheiden“ [1]). Diese Lehre erscheint ihm abgründig und gefährlich, und er sucht einen Ausweg, den er zum Glück findet bei der Betrachtung der reinen Möglichkeiten, d. h. solcher Ereignisse, die niemals tatsächlich existiert haben, auch weder existieren noch existieren werden [2]). „Wenn es aber solche reinen Möglichkeiten gibt, dann sind auch die existierenden Dinge nicht immer schlechthin notwendig, denn sonst wäre es unmöglich, daß an ihrer Stelle andere existierten, und es würde damit, was niemals existierte, auch unmöglich sein“ [3]). So ergibt sich ihm die Zufälligkeit der Dinge als gewiß und jetzt definiert er: Zufällig ist das, dessen Gegenteil möglich ist. Dabei nimmt er die Begriffe des Zufälligen und Möglichen im reinen Sinne der Kategorie. Das logisch Mögliche unterscheidet er nicht von dem real Möglichen. Er unterschiebt der logischen Möglichkeit des Begriffs („da er sich selbst nicht widerspricht“) die transzendentale Möglichkeit der Dinge („da dem Begriffe ein Gegenstand korrespondiert“), „ein Blendwerk“, das nach Kants Worten „nur Unversuchte hintergehen und zufriedenstellen kann“ [4]). Das Gegenteil eines schon eingetretenen Ereignisses ist nie real möglich, sondern immer nur denkbar, vorstellbar, und das auch nur insofern, als man von seinen bedingenden Ursachen absieht und es losgelöst aus der Reihe seiner Bedingungen betrachtet. Innerhalb seines Zusammenhangs mit allen übrigen

[1]) Foucher de Careil, Nouv. Lettr. et opusc, S. 178. [2]) Diese Frage war schon im Altertum ein bekannter Streitpunkt. Cicero berichtet darüber in seiner Schrift de fato, vgl. Théod. II, § 170, Erdm. S. 555/56. [3]) Foucher de Careil, Nouv. Lettr. et opusc, S. 178. [4]) Kant, Kritik der rein. Vernunft, A^2, S. 302.

gesehen dagegen ist jedes Ereignis notwendig. Die Definition der Zufälligkeit als der Möglichkeit des Gegenteils kann nur im reinen Sinne der Kategorie Gültigkeit haben, wie Kant betont[1]), nicht aber darf sie auf die realen Ereignisse angewandt werden. Wenn nun Leibniz mit Hilfe der reinen Möglichkeiten die Zufälligkeit und damit die Freiheit der menschlichen Willenshandlungen gefunden zu haben glaubt, so hat er in Wirklichkeit das Ziel verfehlt.

Die Annahme einer reinen Möglichkeit für das Reale begreift sich bei Leibniz aus der Intellektualisierung der Erscheinungen, die zur Folge hat, daß Leibniz die Kantische Forderung[2]), daß die Möglichkeit eines Begriffes, um als bewiesen zu gelten, voraussetze, daß dieser Begriff durch korrespondierende Anschauung belegt werde, nicht kennt. Schon Arnauld bestritt diesen Begriff einer reinen Möglichkeit in der Leibnizischen Anwendungsform, und Leibniz verteidigt seine Lehre gegen Arnauld, indem er ausführt, daß die Verwerfung der reinen Möglichkeiten auch die Zufälligkeit und Freiheit vernichten würde. „Denn wenn nur das, was Gott tatsächlich erschafft, möglich wäre, so wäre das Werk seiner Schöpfung notwendig, und er könnte alsdann, wenn er überhaupt irgend etwas hervorbringen wollte, nichts Anderes als eben dieses erschaffen, ohne daß ihm die Freiheit der Wahl bliebe[3])". Diese Folgerung trifft zu. Die Unhaltbarkeit der durch den Begriff der reinen Möglichkeit gestützten Auffassung der Zufälligkeit ist dargetan worden. Wenn nun die Kette der künftigen Ereignisse von Gott vorhergewußt und vorherbestimmt ist, so sind diese selbst nicht einmal bei der Annahme des subjektiven Zufallsbegriffs mehr zufällig zu nennen. Daß sie bestimmt sind, gibt Leibniz zu. Er leugnet aber, daß sie notwendig sind. Sie seien vielmehr frei. „Kraft der Verfügung Gottes, daß unser Wille stets nach dem, was ihm als das Gute erscheint, hinstrebt, bestimmt Gott unseren Willen, das Beste zu wählen, ohne ihn jedoch

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft A², S. 487. [2]) Kant, ibid., S. 308. [3]) Gerh. II, S. 49.

zu nötigen. Denn absolut gesprochen verharrt er in der Gleichgültigkeit, insofern man diese der Notwendigkeit entgegensetzt, und er hat die Fähigkeit auf andere Weise zu handeln oder auch seine Tätigkeit auszusetzen, da beide Entschlüsse möglich sind und bleiben [1])." Daß beide Entschlüsse nicht real möglich sind, sondern nur vorstellbar, ist bereits gezeigt worden. Damit schwindet aber auch die dem Willen zugesprochene Fähigkeit, anders zu handeln, als er tatsächlich handelt. Leibniz aber sagt selbst: „Gäbe es nur eine Möglichkeit, so gäbe es weder eine Wahl noch eine Freiheit [2])." Das ist nun der Fall. Der der Entscheidung vorhergehende Zustand des Schwankens, den Leibniz als „Gleichgültigkeit" bezeichnet, ist der Kampf der Motive, dessen Ausfall unter den jedesmal gegebenen Bedingungen nur nach einer Seite erfolgen kann. Gott bestimmt folglich den Willen, indem er ihn nötigt. So sind die Ereignisse nicht nur notwendig durch das Vorherwissen Gottes, für den es ja keine Zufälligkeit gibt, sondern auch durch seine Vorherbestimmung. Es ist der Grundfehler Leibnizens, an dieser Stelle zwischen einer absoluten oder metaphysischen und einer hypothetischen oder moralischen Notwendigkeit unterscheiden zu wollen [3]). Absolut notwendig ist nach Leibniz ein Ereignis, sofern das Entgegengesetzte einen Widerspruch einschließt [4]). Hier begeht offenbar Leibniz den gleichen Fehler wie bei der Definition des Zufälligen, indem er auch hier wieder nur an den rein logischen Begriff des Notwendigen denkt. Das Notwendige ist „das, dessen Gegenteil unmöglich ist", das, was nicht nicht-sein kann. Dieser Erklärung gegenüber erhebt Schopenhauer [5]) die gleiche Frage wie Kant, nämlich: „wie es denn möglich oder nur denkbar sei, daß irgend etwas nicht nicht-sein könne, da ja doch alles Dasein bloß empirisch gegeben ist? Da ergibt sich denn, daß es nur insofern möglich sei, als irgendein Grund gesetzt

[1]) Metaph. Abh. § 13, § 30, Gerh. IV, 437, 454. [2]) Théod. II, § 235. Erdm. S. 575. [3]) Théod. II, § 37, 282, 310, 367 u. ö. Erdm. S. 514, 588, 610. [4]) ibid; Gerh. VI, S. 390; Erdm. S. 188. [5]) Vierfache Wurzel § 49.

oder vorhanden ist, aus dem es folgt. Notwendig sein und aus einem gegebenen Grunde folgen sind mithin Wechselbegriffe, die als solche überall einer an die Stelle des anderen gesetzt werden können".

Während Leibniz bei der angeführten Definition des Notwendigen die Notwendigkeit in rein logischem Sinne ins Auge faßt, denkt Schopenhauer lediglich an die empirische Notwendigkeit. Diese unterscheidet aber Leibniz scharf als die hypothetische von der absoluten Notwendigkeit, eine Unterscheidung deren Berechtigung schon Clarke bestritt[1]). Notwendig ist eine Folge, deren Eintritt durch das Gegebensein ihrer sämtlichen Bedingungen als unvermeidlich einleuchtet. Daß dies nur eine Anwendung der logischen Notwendigkeit auf das synthetische Verhältnis der Bedingungen zum Bedingten ist, daß ein Ereignis durch seine Bedingungen ebenso mit Notwendigkeit gegeben ist wie ein Schlußsatz durch seine Prämissen, übersieht Leibniz. Für ihn ist die hypothetische Notwendigkeit keine Notwendigkeit, er faßt sie als ein Bestimmtsein auf[2]), sie sei nicht wie die absolute Notwendigkeit der Zufälligkeit entgegensetzt[3]), und er glaubt so die Freiheit den Geschöpfen zusprechen zu können[4]). Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung und ihrer Begründung ist mit der Abweisung des Begriffs des Zufälligen bereits dargetan. Was Leibniz ausdrücklich als falsch bezeichnet[5]), nämlich unter „der Notwendigkeit das feste Bestimmtwerden des Menschen zu verstehen, das durch eine vollkommene Erkenntnis aller Umstände von dem, was in und außer dem Menschen vorgeht, einen vollkommenen Geist zur Voraussicht bringen könnte", daß so „jeder freie Akt ein notwendiger sein würde", ist tatsächlich die richtige Auffassung. Bestimmtwerden heißt aus einem gegebenen Grunde folgen, heißt notwendig sein. Das Bestimmte ist das Notwendige, und dies ist dem Zufälligen kontradiktorisch entgegengesetzt. Wenn nun Leibniz

[1]) Erdm. S. 779. [2]) Erdm. S. 588, Théod. II, § 282 u. ö. [3]) ibid. [4]) ibid. [5]) Nouv. Ess., II, c. XXI, § 13, Erdm. S. 254; Théod. II, § 367, E. S. 610.

noch gar von einer „bestimmten Zufälligkeit“ spricht[1]), so verstößt er damit gegen die alte logische Regel des tertium non datur. Die Ereignisse sind nicht zufällig, sie sind nicht frei, nicht einmal Gott ist bei seiner Wahl der besten Welt frei gewesen.

3.

Die Wahlfreiheit und der Satz vom zureichenden Grunde.

Wenn an dem Begriff der Wahlfreiheit des Menschen nach dem Gesagten noch festzuhalten sein würde, so müßte er sich auf ganz anderen begrifflichen Voraussetzungen aufbauen als die theologisch begründete Freiheitslehre Leibnizens. Die psychologische Basis, auf der die menschliche Freiheit beruht, läßt das zunächst als nicht unmöglich erscheinen.

Die Freiheit als Ablehnung der Determination durch äußere Gründe war durch das Erhaltungsgesetz und die prästabilierte Harmonie gegeben. Der Geltungsbereich dieser beiden Gesetze erschöpft sich aber durchaus nicht in der Anwendung nur auf das Physische und sein Verhältnis zum Psychischen. Innerhalb des Psychischen selbst ergeben sich die wichtigsten und bedeutsamsten Konsequenzen für die Freiheitslehre aus diesen beiden Sätzen.

Das Fortbestehen der Größe der Energie der Ursache in der der Wirkung zunächst im äußeren Geschehen ist der Inhalt des Erhaltungsgesetzes, das Leibniz nicht ansteht, auf das psychische Gebiet auszudehnen. Freilich bezeichnet er es nicht mehr ausdrücklich als Gesetz der Erhaltung der Energie, sondern er nennt es bescheiden das „Ordnungsgesetz, das nicht minder für die Vorstellungen als für die Bewegungen gilt“, „und nach dem jede Perzeption die ihr nachfolgende beeinflußt“[2]). Psychische Leistungen sind nicht meßbar. Die Geltung dieses Gleichungsgesetzes auch auf psychischem Gebiete zu beweisen und es durch

[1]) Nouv. Ess., II, c. XXI, § 13, E. S. 254. [2]) Gerh. IV, S. 522/23.

eine mathematische Formel auszudrücken war daher ausgeschlossen. Aber seine Anwendung auf dieses Gebiet ist durch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Leibnizens gefordert. Denn quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in monadibus est concentrate seu vitaliter[1]). Jede Wirkung ist der Ausdruck ihrer Ursache, so lautet bei Leibniz das allgemeine Kausalgesetz. Aus dieser Proportionalität oder Äquivalenz von Ursache und Wirkung auf physischem Gebiete ergeben sich ähnliche Verhältnisse auf psychischem. In beiden Formen liegt dem Kausalgesetz Gleichheit der Größen, ja vielmehr Identität der Größe zu Grunde, die sich auf der psychischen Seite als Identität des absoluten Ich bekundet[2]). Während aber der Kausalzusammenhang auf der physischen Seite ohne Weiteres als ein lückenlos gegebener anzusehen ist, so erlangt das mit dem Erhaltungsgesetz untrennbar verbundene Gesetz der Kontinuität auf der psychischen Seite erst durch die Theorie der unbewußten Vorstellungen Gültigkeit. Der mathematische Begriff des Unendlich-Kleinen findet eine psychologische Verwendung in den dunklen Perzeptionen. Der Verlauf der psychischen Akte ist nun ein ebenso automatischer und lückenlos geschlossener wie der der Bewegungen. Im Bereich des Automatismus, der mechanischen Kausalität hat aber die Freiheit keinen Platz. Hier also wäre kein Problem mehr, und Leibniz müßte sich deshalb ohne Weiteres zum Determinismus bekennen. Davon ist er jedoch weit entfernt. Aus der kausalen Bedingtheit der Perzeptionen, aus der Notwendigkeit ihres Ablaufs zieht er nicht die Konsequenzen, die zum Determinismus führen. Er, der die Geltung des Ordnungsgesetzes sowohl für die

---

[1]) Leibnizens Briefwechsel mit Chr. Wolf, hg. v. C. I. Gerhardt; Halle 1860. S. 139. [2]) Metaph. Abh. § 14, Gerh. IV, 439; Gerh. II, S. 281 Anm.

Vgl. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, A[3] Leipzig 1908, S. 169. „Das Bewußtsein ist tatsächlich keine Energie; denn es gibt kein Äquivalent des Bewußtseins. Wäre das Psychische eine Energieform, so müßte, so oft es hervortritt oder sich betätigt, ein bestimmter Betrag einer anderen Energieform verschwinden, so oft es latent wird, Energie von anderer Art entstehen. Nichts davon lehrt die Erfahrung."

Perzeptionen als auch für die Bewegungen betont, will, sobald er auf die Freiheit zu sprechen kommt, die mechanische Betrachtungsweise nur für das Physische gelten lassen[1]) und neigt sich der Platonischen Auffassung zu, wonach die mechanischen Ursachen nur *συναίτια* der Zweckursachen sind und in diesen aufgehen, ja er erklärt innerhalb des Psychischen die teleologische Betrachtungsweise für die einzig gültige[2]). Während für die mechanischen Ursachen das Prinzip der Notwendigkeit gilt, stehen die Zweckursachen unter dem Prinzip der Angemessenheit, d. h. der durch Weisheit getroffenen Wahl[3]).

Der Satz vom zureichenden Grunde ist die allgemeine Form des Kausalitätsgedankens, der auch die Zweckkausalität zum Ausdruck bringt. Er lautet bei Leibniz: „Keine Tatsache kann wahr oder existierend, keine Aussage richtig sein, ohne daß ein zureichender Grund vorliegt, weshalb es so und nicht anders ist[4])." Es sind demnach zwei Formen der Anwendung dieses Satzes gegeben, und wir haben neben dem Satz vom zureichenden Grunde des Seins noch den vom zureichenden Grunde des Erkennens. Diese Scheidung der beiden Bedeutungen des Satzes vom Grunde, wie wir sie bei Leibniz antreffen, findet die ausdrückliche Anerkennung Schopenhauers. Schopenhauer unterscheidet sogar noch zwei weitere Bedeutungen des Satzes vom Grunde, die er als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns und den vom zureichenden Grunde des Geschehens neben die beiden ersteren stellt[5]). Diese letzteren beiden müssen wir in den zwei Besonderungen Leibnizens schon enthalten denken. Es erscheint auch unbegründet, das Gesetz der Motivation als eine besondere Form von dem Satze des zureichenden Grundes des Geschehens zu scheiden; das Handeln ist ja nur eine besondere Form des Geschehens.

---

[1]) Gerh. IV, 391, Mon. § 78, 79; Principes § 11, Erdm. S. 711, 716. [2]) ibid. Mon. § 78/9, S. 711 u. ö. [3]) Principes § 11, Erdm. S. 716; Mon. § 46ff., Erdm. S. 708; Gerh. II, S. 56. [4]) Mon. § 32, Erdm. S. 707; Théod. II, § 44, Erdm. S. 515. [5]) Vierfache Wurzel. Auch Leibniz hat die causa fiendi, Principes § 7, E. S. 716.

Die Motivation nennt Schopenhauer die „Kausalität von Innen gesehen“[1]) und das Motiv „die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität“[2]). Das Motiv ist die in der menschlichen Seele erscheinende Form der Ursache. Die psychologische Kausalität kann sich also formell nicht von der Kausalität auf physischem Gebiete unterscheiden. Auf beiden Gebieten sehen wir gesetzmäßig Zustände aus anderen Zuständen sich erzeugen. Der Unterschied liegt nur in der inhaltlichen Beschaffenheit dieser Zustände. Hier haben wir Bewegungszustände, dort Bewußtseinszustände. Für jeden psychischen Akt muß es nun, wenn der Satz vom zureichenden Grunde die Allgemeingültigkeit, die Leibniz ihm zuschreibt, behalten soll, einen zureichenden Grund geben, durch den er bestimmt ist. Das die Richtung seines Wollens im Menschen bestimmende Gesetz ist nun für alle das gleiche. Der zureichende Grund für alle Akte des Willens ist das größte Gut. Je mehr der Mensch befähigt ist, in seinem Wollen dem Gesetze des Guten zu folgen, desto freier ist er. „Summa libertas est ad optimum recta ratione cogi, qui aliam libertatem desiderat, stultus est. In nullius potestate est velle quae velit[3]).“ Diese Sätze Leibnizens sprechen freilich ohne Einschränkung die eindeutige Determination des menschlichen Wollens durch das Gesetz des Guten aus. Die Freiheit, welche Leibniz hier vertritt, könnte nur die Negation und der Ausschluß aller anderen äußeren wie inneren Bestimmungen des Wollens neben der durch das Gute sein. Es ist die Frage, ob man diese Lehre noch als Indeterminismus ansehen soll. Diese Freiheit betrifft jedenfalls keine willkürliche und ursachlose, sondern nur eine Entscheidung, die kausal bedingt ist. Darum weicht dieser Freiheitsbegriff auch ganz wesentlich ab von den Anschauungen, die sich an anderen Stellen über das Wesen der Freiheit bei Leibniz finden. Freiheit ist ihm da soviel wie freie Willkür[4]). Denn ehe der Wille sich

[1]) Vierf. Wurzel § 43. [2]) Welt als Wille und Vorstellung I, S. 138. [3]) Trendelenburg, Historische Beiträge II, S. 188. [4]) Nouv. Ess. II, c. XXI, § 8, Erdm. S. 252.

entscheidet, wählt er zwischen mehreren gleich möglichen Entschlüssen[1]). Der Verstand hält dem Willen die stärksten Gründe vor, trotzdem bleibt der Willensakt ein zufälliger[2]). Denn die Motive wirken nicht mit absoluter Notwendigkeit die Willensentscheidung aus, sie necessitieren nicht, sie inklinieren bloß, und eine andere Entscheidung ist stets möglich[3]). Wenn auch die Motive „sicher und untrüglich" das Wollen bestimmen, so bewirken sie doch nur ein Geneigtsein des Willens[4]). Diese Freiheit, die auf der Wahl zwischen mehreren gleich möglichen Entschlüssen beruht, ist Willkür und besitzt den Charakter der Zufälligkeit, freilich einer „bestimmten Zufälligkeit", (contingent quoique déterminé), da sie sich sehr wohl, wie Leibniz meint, mit den Gründen verträgt, die zur Bestimmung des Willens beitragen[5]).

Hier zeigt sich, daß die Annahme, die Wahlfreiheit des Menschen könne auf einer psychologischen Basis gerettet werden, nicht zutrifft. Die psychologische Begründung der menschlichen Wahlfreiheit erfolgt durch die gleichen begrifflichen Grundlagen, auf denen sich die theologisch begründete Freiheitslehre aufbaut. Da Gott nicht auf übernatürliche Weise, sondern in den Geschöpfen bei deren natürlicher Tätigkeit wirkt, so ist die Harmonie des Reiches der Gnade mit dem der Natur gegeben[6]). Damit ergeben sich auch für beide Reiche die gleichen Gesetze. In dem einen aber herrscht wie in dem anderen die Notwendigkeit. Eine Freiheit als bestimmte Zufälligkeit, als Wahl zwischen mehreren gleich möglichen Entscheidungen, wie Leibniz will, ist unmöglich. Die Unterscheidung der beiden Prinzipien, des der Angemessenheit für die Zweckursachen, des der Notwendigkeit für die Wirkursachen, wird damit ebenfalls hinfällig. Es gibt nur ein Prinzip: das des zureichenden Grundes. Alles Bestimmtsein, sei es durch Zweckursachen, sei es durch mechanische Ursachen, setzt

---

[1]) Met. Abh. § 13, Gerh. IV, 436—439. ibid. § 30, Gerh. IV, S. 454. [2]) Nouv. Ess. II c. XXI. § 8, Erdm. S. 252. [3]) Met. Abh. § 13, 30. Gerh. IV, 436—439, 454—456. [4]) Nouv. Ess. II c. XXI, § 8, E. S. 252. [5]) ibid. Théod. § 367, Erdm. S. 610 u. ö. [6]) Monadol. § 87, 88, Erdm. S. 712.

Bedingungen voraus, deren zeitlicher Ablauf Kausalität bedeutet und erfolgt durch diese vermittels des Prinzips, dessen Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist. In ihm aber sehen wir den Träger jeder Notwendigkeit. Ein Mittelweg, wie ihn Leibniz einschlägt, angesichts der Alternative entweder die Motivation oder die Willkürfreiheit zu verwerfen, indem er sich für die Willkürfreiheit entscheidet, aber die Geltung der Motivation nicht völlig bestreitet, muß auf die ärgsten Widersprüche führen. So wird die Zwecknotwendigkeit infolgedessen geleugnet und der Satz vom Grunde behält nur eine beschränkte Gültigkeit; die Motive zwingen nicht, sondern treiben nur, eine Auffassung, die bei der von Leibniz geforderten uneingeschränkten Geltung des Satzes vom Grunde widerspruchsvoll genug ist und deshalb schon, selbst wenn sie nicht noch auf solchen unhaltbaren Voraussetzungen wie des „bestimmt Zufälligen“ und des „rein Möglichen“ aufgebaut wäre, abzuweisen ist.

Ein besonderer Fall der Wahlfreiheit ist das sogenannte liberum arbitrium indifferentiae der Cartesianer, das von Leibniz bestritten wird [1]). Zwar besteht vor der Entscheidung ein Zustand der „Gleichgültigkeit“, in dem die Motive noch um die Oberhand kämpfen, aber nie ist das eine „völlige Gleichgültigkeit“ [2]). Diese wäre gleichbedeutend mit dem liberum arbitrium indifferentiae und würde dann eintreten, wenn auf beiden Seiten, gegen wie für eine gewisse Willensentscheidung, gleich starke Motive ständen, zwischen denen der Wille dann bei Annahme des Determinismus keine Entscheidung treffen könnte. Nach Leibniz ist dieser Fall gar nicht denkbar. Daß es zwei als Motive genau gleich stark auf den Willen wirkende Gegenstände der Wahl gäbe, ist ausgeschlossen. Nach dem principium identitatis indiscernibilium wären diese beiden nicht mehr zwei, sondern eins [3]). Weil sich kein zureichender Grund für die Gleich-

[1]) Gerh. II, S. 56, Théod. II, § 46, § 302, 305, 307, 320, 367 u. ö. Erdm. S. 516, 610, 755/56. [2]) ibid. [3]) Mon. § 9, Erdm. S. 748.

heit zweier Summen von Motiven finden ließe, schließt Leibniz, daß sie nicht absolut gleich sein können[1]). Das Vorhandensein unbewußter Vorstellungen, die in großer Anzahl auf die Willensentscheidung einwirken, machen das völlige Gleichgewicht zunichte[2]). Es wird stets auf der einen oder anderen Seite ein Überschuß vorhanden sein, der so den Ausschlag gibt bei der Wahl[3]). In der Tat könnte man das als eine einleuchtende Lösung des schwierigen Falles betrachten, wie es noch Windelband in seiner Schrift[4]) „Die Lehren vom Zufall" tat. Derselbe Denker aber erhebt an anderer Stelle[5]) dagegen den triftigen Einwand, daß diese unendlich kleinen Perzeptionen infolge ihrer unendlichen Kleinheit und Unbewußtheit ja gar überhaupt keinen Motivwert für das Bewußtsein haben und somit für die Willensentscheidung, der Definition des Willens entsprechend, gar nicht ausschlaggebend werden können. Das ist überzeugend, denn eine Willensentscheidung, die sich nach anderen als bewußten Zwecken richtet, ist mit dem Begriffe der Willenshandlung unvereinbar. Damit wäre der Leibnizische Einwand gegen die Freiheit des Gleichgewichts aus dem Felde geschlagen. Eine Umgehung der Indifferenz durch seine Theorie der unendlich kleinen Perzeptionen ist nicht möglich. Für einen Vertreter der Willkürfreiheit könnte ja überdies dieser Fall der Indifferenz gar kein Problem sein; denn der Wille vermag sich ja ohne Motiv oder sogar gegen die Motive zu entscheiden, wenn das Gegenteil der getroffenen Entscheidung wirklich möglich wäre. In Hinsicht auf den Fall der Indifferenz macht Leibniz von der Freiheit der Kontingenz keinen praktischen Gebrauch, und man könnte daraus schließen, daß Leibniz im Grunde Determinist sei. In Wirklichkeit fällt nach Leibniz die Willensentscheidung stets nach der Seite hin aus, auf der die stärksten Motive stehen. Das Vermögen, sich frei zu entscheiden, das Leibniz dem Willen

[1]) Théod. II, § 46, 49, 302, 305, 307, 320, 367 u. ö. Erdm. S. 516, 517, 593, 594, 598, 610. [2]) ibid. [3]) ibid. [4]) Die Lehren vom Zufall 1870, S. 9. [5]) Über Willensfreiheit, 1904, S. 43.

zuspricht, kommt also praktisch gar nicht zur Ausübung. Müßige Vermögen aber will Leibniz selbst nicht zulassen[1]). Dann könnte er auch seine Lehre von der Wahlfreiheit nicht aufrecht erhalten.

4.

Die Freiheit des Handelns.

Für Leibniz gibt es im eigentlichen Sinne des Wortes nur innere Willenshandlungen. Er sagt[2]): „Freien Willen haben wir nicht im Empfinden, sondern im Handeln", Handeln heißt hier nicht etwa durch Bewegung der Glieder äußere Leistungen vollbringen, sondern Leibniz versteht darunter einen psychischen Prozeß, nämlich den, Vorstellungen, die nur „der Möglichkeit nach" klar sind, zu voller Klarheit emporzuheben[3]). Das geschieht durch die Tätigkeit der Aufmerksamkeit[4]). Es wäre nun wirklich eine vollkommen „freie" Willenshandlung, wenn der Geist souverän darüber entscheiden würde, ob er einer Vorstellung seine ganze Aufmerksamkeit zuwenden oder sie von ihr abkehren soll. Das wäre nur die Konsequenz der Leibnizischen Lehre von der Willkürfreiheit. Darüber sagt unser Philosoph[5]): „Ipsum vero animadvertere, s'aviser, non est in nostra potestate nec in arbitrio voluntatis, imo prius intellectui occurrere oportet, pendetque a praesenti perfectionis nostrae gradu." An dieser Frage, wenn sie tiefer von Leibniz erwogen worden wäre, hätte seine ganze Lehre scheitern müssen. Er geht indessen mit einigen leichten Wendungen über das eigentliche Problem hinweg und setzt sich mit seinen eigenen Lehren in mehrfachen Widerspruch. Wenn er das Aufmerken nicht von der Willkür abhängen

[1]) E. S. 262 u. Math. Schriften, hg. v. Gerh. VI, 248. C'est recourir au chimérique comme dans les facultés nues ou qualités occultes scolastiques, où il n'y a ni rime ni raison. [2]) Gerh. IV, S. 356. [3]) Nouv. Ess. II, XXI, § 12, E. S. 253; S. 269, Mon. § 49, E. S. 709, Gerh. II, 171/2, Met. Abh. § 15, 26, 33, Gerh. IV, 440/1, 452, 448/9. [4]) ibid. u. Gerh. IV, 361/2, 517, Nouv. Ess. II, XXI, § 72, E. S. 268. Théod. II, § 32, 66, E. S. 513, 521. [5]) Gerh. IV, S. 362.

und hier also keine Willkürfreiheit gelten läßt, so scheint es fast, als ob er damit sich zu deterministischen Anschauungen bekennt, zu welchem Schluße das „occurrere“ vollauf berechtigt. Andererseits verdächtigt dieser Ausdruck in anderer Deutung Leibniz, daß er hier sich mit einem Von-selbst-geschehen begnügt habe, was für einen Philosophen wie Leibniz, der die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes so oft betont, den Vorwurf stärkster Inkonsequenz bedeutet. Einen Grund muß es doch ebensowohl für das Aufmerken wie für die Vollkommenheit geben. Für beides gibt er keine Erklärung. Er selbst nennt ein „Hervorgehen durch sich selbst“, das ungereimter sei als eins aus nichts und der schlechten Lehre Epikurs von der Abweichung der Atome gleichkommt, „lächerlich“ [1]). Anscheinend begeht er aber an dieser Stelle den gleichen Fehler, den er Epikur vorwirft. Hier war der Ort, die totale Verkennung des determinierenden äußeren Faktors aufzugeben und den Determinismus zu vertreten. Anstatt dessen geht Leibniz wieder einen Mittelweg, der keine Klarheit schafft, und fällt wieder in die gewohnte Überschätzung des subjektiven Faktors, die sich in den Worten ausspricht: es hängt von dem Grade unserer Vollkommenheit ab. Wenn wir nun fragen, wovon denn nun der jeweilige Grad unserer Vollkommenheit abhängt, so erklärt Leibniz, daß dieser durch die Klarheit und Deutlichkeit unserer Perzeptionen bedingt ist [2]). Diese wiederum ist abhängig von der Aufmerksamkeit, vermittels der das intellektuelle Handeln erfolgt [3]). Hier bewegt sich daher Leibniz in einem Zirkel. An anderen Stellen [4]), z. B. in der Theodicee [5]) beruft er sich auch wohl unter Anlehnung an die Augustinische Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung auf einen göttlichen Gnadenakt. Festzuhalten ist indessen, daß Gott nicht auf übernatürliche Weise wirkt [6]), und so gilt ihm eine durch einen solchen bedingte Handlung keineswegs

[1]) Théod. § 320. Erdm. S. 598. [2]) Principes § 13, Erdm. S. 717. [3]) Gerh. IV, 362, Art. 36. [4]) Met. Abh. § 30, 31. Gerh. IV, 454—457. [5]) Théod. § 326, Erdm. S. 599. [6]) Met. Abh. § 7, 31, Gerh. S. 432, 456/7. Théod. II, § 32, Erdm. S. 513.

als unfrei, denn die Geschöpfe nehmen ja teil an den Handlungen. Die psychologische Begründung seines Freiheitsbegriffs zeigt, daß ihm nur die Handlung als unfrei gilt, die unter dem Zwange der Leidenschaften erfolgt[1]). Eine Handlung ist ihm um so freier, je weniger sie unter Mitwirkung des rohen und verworrenen Eindrucks zustande kommt. „Quanto autem purior ratio est minusque impetus bruti et confusae perceptionis admistum habet, eo liberior est“[2]). Die Leidenschaft ist eine Verworrenheit des Bewußtseins[3]). Uns von allem Verworrenen durch Erkenntnis frei zu machen und vernunftgemäß zu handeln, darin besteht unsere Vollkommenheit und unser wahres Glück. „Summa hominis perfectio non magis est quod libere quam quod ratione agit; aut potius idem est utrumque, cum tanto quisque sit liberior, quanto minus affectuum impetu rationis usus turbatur“[4]). Freies und vernunftgemäßes Handeln steht hier im Gegensatz zu dem Handeln unter dem Zwange der Leidenschaften. Das ist spinozistische Weisheit, die allerdings auch schon bei den alten Stoikern sich vorfindet. Bei Spinoza heißt es: „ad omnes actiones ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola Ratione duci[5]). In vita itaque apprime utile est, intellectum seu Rationem, quantum possumus perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit“[6]). Damit kommt Leibniz dem Sinne nach genau überein. „Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione. Eo magis est servitus quo magis agitur ex animi passionibus“[7]). Das vernunftgemäße Handeln ist demnach das wahrhaft freie Handeln. Diese Freiheit ist kein Geschenk, das dem Menschen mühelos in den Schoß fiele, sondern sie bleibt ein Ideal, eine ethische Forderung, der wir nachzukommen uns immer strebend bemühen müssen.

[1]) Théod. § 289 u. ö. Erdm. S, 590; II § 66, E. 521. [2]) Gerh. IV, 362. Anm. L's. Lehre zufolge gibt es also Grade der Freiheit! [3]) Nouv. Ess. II, XXI, § 8, Erdm. S. 252; Théod. § 289, Erdm. S. 590, E. S. 188. [4]) Gerh. IV, 362/3; Nouv. Ess. II, XXI, § 8, Erdm. S. 252. [5]) Eth. IV, prop. LIX. [6]) Eth. IV, appendix, cap. IV. [7]) Erdm. S. 669, de libertate. (Zu unterscheiden von der Abhandlung gleichen Titels bei Foucher.)

IV.

Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen zu Leibnizens Lehre von der Freiheit.

Während der Begriff der Wahlfreiheit ebenso wie der Freiheitsbegriff vom theologischen Standpunkt Leibnizens betrachtet auf denselben Grundgedanken zurückführt, nämlich daß die Gründe, die den menschlichen Willen bestimmen — mögen sie nun in Gott oder der menschlichen Seele ruhen —, den Willenshandlungen des Menschen nicht den Charakter des Notwendigen geben, so ist der Begriff der Freiheit des Handelns ganz und gar von jenem verschieden. Die ersteren beiden Anschauungen lassen sich ohne Konflikt mit der göttlichen Kausalität einerseits und dem Gesetz der Motivation andererseits nicht denken, indessen der letztgenannte Freiheitsbegriff in Einklang mit dem Motivationsgesetz steht. Die Vernunftgemäßheit freilich ist bei der Wahlfreiheit so gut wie bei der Freiheit des Handelns von der freien Handlung untrennbar. Trotzdem besteht eine so unverkennbare Verschiedenheit in diesen beiden Begriffen und ihren Grundlagen, daß es höchst zweifelhaft erscheint, ob sie als zu einem organischen Lehrgebäude gehörig betrachtet werden können.

Leibniz wird auf Grund seiner Freiheitslehre meist als vollkommener Determinist bezeichnet. Daß er sich durchaus dagegen sträubt, als solcher zu gelten, daß er mit allen Kräften bemüht ist dem Determinismus und seinen anrüchigen Konsequenzen zu entgehen und den Anschluß an das theologische Dogma zu gewinnen, zeigte die Darstellung. Der Grundirrtum Leibnizens, die Zwecknotwendigkeit vom Satze vom zureichenden Grunde, dessen Allgemeingültigkeit ihm feststeht, auszunehmen, den Motiven nur ein Antreiben, kein Nötigen zuzugestehen, um so einem nebelhaften Scheinbild von Freiheit, das er nur mit dem Unbegriff einer bestimmten Zufälligkeit begründen kann, Platz zu schaffen, könnte neben den Hauptzügen seiner Lehre, die seinen Determinismus unzweifelhaft dartun, kaum

Bedeutung gewinnen, wenn nicht Leibniz selbst gerade auf diesen seinen Irrtum den größten Nachdruck legte und den Begriff der Wahlfreiheit, der Freiheit der Kontingenz in allen seinen Schriften, in denen er das Freiheitsproblem anschneidet, geflissentlich in den Vordergrund schöbe. Deshalb ist der eigentliche Kern seiner Freiheitslehre in der Wahlfreiheit zu suchen.

Eine eingehende Untersuchung, in wieweit er von anderen Systemen in dieser seiner Lehre abhängig ist, hier zu liefern, würde den Rahmen vorliegender Arbeit weit überschreiten. Daß er weitgehendste Beeinflussung — und dies nicht nur in seiner Freiheitslehre — von Aristoteles und Thomas von Aquino erfahren hat, ist deutlich ersichtlich. Aristoteles war ihm — wie Stein vermutet[1]) — vielleicht nur durch Vermittlung des Aquinaten bekannt. Ebenso dürfte er von den alten Stoikern, wenn auch nicht direkt, so doch sicher durch Ciceros und durch Justus Lipsius', des Erneuerers stoischer Lehren, Vermittlung abhängig sein. Bei allen diesen findet sich das Schlagwort der Vernunftgemäßheit, der auf Wissen beruhenden Freiheit. Auf der einen Seite sind es die Stoiker, die Leibnizens Ansicht vom Bestimmt-werden, aber Nichtnotwendigsein vertraten und in ebensowenig befriedigender Weise wie Leibniz das Problem der Freiheit behandelten, andererseits ist es Thomas — „un auteur qui coutume d'aller au solide"[2]) — der die Lehre von der Vorherbestimmung und den Begriff der Wahlfreiheit auf aristotelischer Grundlage ausgebildet hatte. Es mag dahin gestellt sein, ob — wie Stein will[3]) — Leibniz eine „überraschende" direktes Quellenstudium voraussetzende Vertrautheit mit den Lehren des Aquinaten zeigte, oder ob — was Rintelen nachzuweisen versucht[4]) — Leibniz lediglich durch excerpierende Sammelwerke Kenntnis der Thomistischen Doktrin hatte. Als

---

[1]) Leibniz und Spinoza, Berlin 1890; S. 164, 166, 180. [2]) Théod. § 330, Erdm. S. 600. [3]) Leibniz und Spinoza, S. 164. [4]) Leibnizens Beziehungen zur Scholastik, Archiv für Geschichte der Philos. XVI, 2.

sicher kann jedenfalls angenommen werden, daß Leibniz in weitgehendster Weise von Thomas beeinflußt ist. Davon legen die theologischen Lehren unseres Philosophen ein beredtes Zeugnis ab. So wird auch die Lehre von der Wahlfreiheit in ihrer Entstehung nicht frei von Thomistischem Einfluß zu denken sein.

Viel schwieriger dagegen gestaltet sich die Beantwortung der Frage nach der Entwicklung des Leibnizischen Begriffs der Freiheit des Handelns, die er ausdrücklich als eine Freiheit, die nur dem Verstande zukommt, von der Wahlfreiheit, die den Willen allein betrifft, unterscheidet. Keinen Aufschluß in dieser Richtung gewährt die wohl überall in den Leibnizischen Schriften sich findende Berufung auf die Vernunft in der Frage der Freiheit. Denn diese findet sich ja auch in der Lehre von der Wahlfreiheit. Dagegen gibt die Frage, seit wann Leibniz die Anschauung — die ja implicite bereits in seiner Lehre enthalten ist —, vertritt, daß die Freiheit durch die Affekte eingebüßt wird, einen wertvollen Fingerzeig. Soweit ich sehe, findet sich der ausgesprochene Gegensatz zwischen den Affekten und dem „freien" Vernunftgebrauch zum ersten Mal in den Bemerkungen zu den Cartesischen Prinzipien vom Jahre 1692 und wird in allen späteren Schriften, besonders in den Nouveaux Essais und der Theodicee ausgeführt. Vor dem Jahr 1692 findet sich nirgends, soweit die Schriften Leibnizens mir vorliegen, eine ausführliche Andeutung dieses neuen Freiheitsbegriffs. Nicht einmal die undatierte Abhandlung de libertate bei Foucher weist eine solche auf. Dagegen erscheint der von Trendelenburg mitgeteilte, gleichfalls undatierte Entwurf de fato[1]) den Begriff der Wahlfreiheit überhaupt nicht zu kennen und läßt sich durchaus im Sinne des neuen Freiheitsbegriffs deuten. Dieser Unterschied erklärt sich aus den verschiedenen Abfassungszeiten. Die Abhandlung de fato zeigt Leibniz ganz in den Spuren Spinozas, wird also mit Wahr-

[1]) Trendelenburg, Historische Beiträge, II, S. 188.

scheinlichkeit an das Ende der 70er Jahre anzusetzen sein. Zwischen ihr und der Schrift de libertate (bei Foucher)[1] liegt ein wohl mehrjähriger Zwischenraum.

Stein behauptet, daß Leibniz mit der „Verzichtleistung auf die göttliche Wahlfreiheit dem Spinozismus auf Sprungweite" nahegekommen sei. Kaum. Wenn Leibniz sich gegen die Freiheit der Indifferenz der Cartesianer wendet, ohne jedoch, wie Stein meint, die göttliche Wahlfreiheit damit ganz aufzugeben[2], so trennte ihn von dem Determinismus eines Spinoza noch ein gutes Stück sein Begriff der Zufälligkeit, der für seine Freiheitslehre das Charakteristikum κατ' ἐξοχήν ist. Steins Ansicht hat Berechtigung nur für die Periode des engeren Anschlusses an Spinoza, der im Anfang der 80er Jahre bereits die Entfremdung folgte. Den Gang dieser Entwicklung spiegelt Leibnizens Stellungnahme zum Begriff des Zufälligen[3].

Bei der erstmaligen Lektüre von Spinozas Ethik findet Leibniz Spinozas Begriff des Zufälligen, den er ihm freilich fälschlich unterlegt, unrichtig und tadelnswert und zeigt damit, daß er Spinozas subjektiven Zufallsbegriff überhaupt noch nicht kannte; ferner zeigt seine eigene, aus Spinozas Definition der causa sui improvisierte Definition des Zufälligen als dessen, dessen Wesenheit die Existenz nicht einschließt, daß er noch nicht im Klaren war über das Wesen des Zufälligen, und namentlich, daß ihm sein späterer Zufälligkeitsbegriff hier noch nicht feststand. Denn er findet diesen hier ja gerade noch widerspruchsvoll. Von einem Spinozismus Leibnizens, was seinen Determinismus anlangt, hier zu sprechen, ist zunächst noch kein Grund[4].

Die Annahme, daß Leibniz nach dem nun folgenden, tiefergehenden Studium der Werke Spinozas, eines Denkers, der, wie Stein nachgewiesen hat[5], ihn aufs höchste anzog, nicht unbeeinflußt von dessen Gedanken sein System schaffen und ausbauen konnte, ist nicht abzuweisen. Dann besteht

[1] Foucher de Careil, Nouv. Lettr. et opusc, S. 178. [2] Vgl. S. 38 dies. Abh. Gerh. II, S. 49. [3] Vgl. S. 34, 36/7 dies. Abh. [4] Vgl. S. 34, 36/7 dies. Abh. [5] Stein, Leibniz und Spinoza, S. 98 ff. Gerh. I, S. 119.

aber hohe Wahrscheinlichkeit, daß Leibniz im Anschluß an dieses Studium Spinozas dessen subjektiven Zufallsbegriffs eine Zeit lang teilte[1]). Das hatte, wie er selbst erzählt[2]), für ihn die Folge, daß er zum ausgesprochenen Determinismus neigte, einer Lehre, die seinem Denken anstößig war. Im bewußten Gegensatz zu Spinoza und dessen Determinismus findet er dann den Begriff des Zufälligen und damit den der Wahlfreiheit[3]). Die neu gewonnene Lehre legt er zuerst in der Abhandlung de libertate[4]) nieder, die somit ein offener Absagebrief an Spinoza ist. Im Discours de métaphysique 1686 steht die Lehre von der Wahlfreiheit bereits fest. Sie findet in späteren Jahren eine Ergänzung durch den stoisch-spinozistischen Gedanken der Freiheit als einer Überwindung der Leidenschaften. Ob Leibniz dabei dem Stoicismus des Lipsius oder des Cicero Gefolgschaft leistete oder hierin späte Nachklänge seines Spinoza-Studiums zu suchen sind, diese Frage dürfte sehr schwer zu entscheiden sein, wenngleich der große Einfluß, den Spinoza einmal auf Leibnizens Entwicklung zweifellos hatte, die letztere Annahme wahrscheinlicher macht. Diese stoisch-spinozistisch gefärbte Lehre hat jedenfalls durchaus untergeordnete Bedeutung neben Leibnizens Lehre von der Wahlfreiheit, die überall im Vordergrund steht.

---

[1]) Vgl. S. 34, 36/7 dies. Abh. [2]) ibid. [3]) ibid. [4]) Foucher de Careil, Nouv. Lettres et op. S. 178ff.

Lebenslauf.

Geboren am 13. Dezember 1881 zu Cassel als Sohn des verstorbenen Kanzleirats Wilhelm Winhold und seiner Ehefrau Henriette, geb. Fey, evangelischen Bekenntnisses besuchte ich das Königliche Wilhelms-Gymnasium meiner Vaterstadt. Mit dem Zeugnis der Reife übersiedelte ich nach der Universität Würzburg, die ich später mit der Alma Mater Berolinensis vertauschte. Neben philosophischen Studien beschäftigten mich hauptsächlich noch Germanistik und Geschichte. Besonders waren es die Vorlesungen der Professoren Stumpf, Riehl, Lasson, E. Schmidt, Roethe, R. Meyer, Delbrück, D. Schaefer, Lenz, Hintze, Krabbo, Münch, die mich in die von mir gewählten Fächer einführten.

Herrn Professor Dr. Menzer sage ich an dieser Stelle für die gütige Förderung und liebenswürdige Beratung bei der Abfassung der Arbeit meinen tiefgefühlten Dank.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.